主　　编　吴　源
出版统筹　佘江涛

齐泽克文集

敏感的主体

The Ticklish Subject

——政治本体论的缺席中心

——The Absent Centre of Political Ontology

应奇　陈丽微　孟军　李勇　译

（斯洛文尼亚）斯拉沃热·齐泽克

凤凰出版传媒集团
江苏人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

敏感的主体——政治本体论的缺席中心/(斯洛文尼亚)齐泽克著;应奇等译.—南京:江苏人民出版社,2005.12

(齐泽克文集/吴源主编)

ISBN 7-214-04128-6

Ⅰ.敏… Ⅱ.①齐… ②应… Ⅲ.笛卡尔,R.(1596~1650)—哲学思想—研究 Ⅳ.B565.21

中国版本图书馆CIP数据核字(2005)第102996号

The Ticklish Subject

Copyright © 1999 by Slavoj Žižek

Simplified Chinese translation copyright © 2005 by JSPPH

This edition is published by arrangement with Verso

(The Imprint of New Left Books)

All rights' reserved

江苏省版权局著作权合同登记:图字10-2002-046

书　　名　敏感的主体——政治本体论的缺席中心

著　　者　(斯洛文尼亚)斯拉沃热·齐泽克

译　　者　应奇　陈丽微　孟军　李勇

责任编辑　汪意云

出版发行　江苏人民出版社(南京中央路165号　210009)

网　　址　http://www.book-wind.com

集团地址　凤凰出版传媒集团(南京中央路165号　210009)

集团网址　凤凰出版传媒网 http://www.ppm.cn

经　　销　江苏省新华发行集团有限公司

照　　排　南京玄武湖印刷照排中心

印 刷 者　通州市印刷总厂有限公司

开　　本　880×1230毫米　1/32

印　　张　15　插页2

字　　数　360千字

版　　次　2006年1月第1版　2006年1月第1次印刷

标准书号　ISBN 7-214-04128-6/B·107

定　　价　31.00元

(江苏人民出版社图书凡印装错误可向本社调换)

导论：一个幽灵在西方学术界游荡

……笛卡尔的主体的幽灵。所有的学术力量都参加了旨在驱除这个幽灵的神圣同盟：现代蒙昧主义者（他们为了有助于一种新的整体论观点，想要废弃“笛卡尔的范式”）和后现代的结构主义者（对他们来说，笛卡尔的主体是一种不着边际的虚构，是去中心的本文结构的结果）；哈贝马斯式的交往理论家（他们坚持从笛卡尔的独白的主体性向推论的互主体性的转换）和海德格尔式的存在之思的辩护者（他们强调需要“超越”在时下的破坏性的虚无主义中达致顶点的现代主体性的视界）；认知科学家（他们力图经验地证明并没有自我的独特舞台，存在的只不过是各种互竞力量的一个混乱场所）和深度生态学家（他们指责笛卡尔的机械唯物主义，因为它为对自然的无情掠夺提供了哲学基础）；批判的（后）马克思主义者（他们坚持认为资产阶级思想主体的虚幻的自由是植根于阶级分裂之中的）和女性主义者（她们强调所谓无性别的我思事实上

是一种男性家长的构造物)。还有哪一种学术倾向不被对手谴责为还没有完全摒弃笛卡尔的遗产?又有谁没有把笛卡尔的主体性这一侮辱性的责骂回敬给他的更为"激进"的批评者,就如同回敬给他的"保守"的对手?

从这里可以得到两点结论:

1. 笛卡尔的主体性作为一种有力的和仍然活跃的理智传统继续得到所有学术力量的承认。

2. 面对整个世界(的反对),笛卡尔的主体性的坚决支持者应当表明他们的观点,他们的目标,他们的倾向,并使笛卡尔的主体性的幽灵这一刚刚出现的传说与笛卡尔的主体性本身的哲学宣言相遭遇,现在正是这样做的时候。

基于此,本书力图重新肯定笛卡尔的主体,对它的拒斥形成了挣扎在当今学术界的所有派别之间的无声的条约:尽管所有这些倾向都正式卷入了一场不共戴天的战斗(哈贝马斯主义者与后现代主义者;认知科学家与现代蒙昧主义者……),但在拒斥笛卡尔的主体这一点上,他们又都联合在一起了。当然,问题的关键并不是以"我思"这一观念(自明的思想主体)已经支配了现代思想为借口回归我思,而是阐明它的被遗忘的正面,即我思的极端的、未被人承认的内核,它是与透明的自我的平静的形象大相径庭的。本书的三部分分别把焦点集中在主体性在其中是生死攸关的当今三个主要领域:德国唯心主义传统;后阿尔都塞的政治哲学;以及从(大写的)主体向多样的主体立场和主体化的盖然性转换的"解构主义者"。[①]每个部分的第一章是对一位关键性作者的评述,他的著作代表了对笛卡尔的主体性的典型批判;第二章就进而探讨潜在于前一章中的基本观念的变迁(德国唯心主义中的主体性;政治

的主体化；作为对主体的出现的心理分析解释的“俄狄浦斯情结”）。[②]

第一部分是对**海德格尔力图超越现代笛卡尔主体性的地平线的一个详尽考察**。主体性的真正哲学家们的哲学谋划的内在逻辑一再迫使他们去表现内在于我思的一种相当极端的“疯狂”的成分，这是他们此后立刻努力去“重新规范化”的要素（在康德那里的“恶魔般的邪恶”、在黑格尔那里的“世界之夜”，如此等等）。而海德格尔的问题则在于他的现代主体性观念没有对这种内在的超越作出说明——它甚至没有“涉及”我思的这一方面。拉康关于“我思是无意识的主体”的断言正是基于这一维度作出的。海德格尔的致命缺陷在他对康德的误读中清晰可辨：在把其焦点放在先验想像力之上的同时，海德格尔没有把握住想像力的关键维度，即其分裂的、反综合的方面，这正是“自由的深渊”（the abyss of freedom）的别名；这一失误也为海德格尔的纳粹生涯这一老问题投注了新的光明。因此，在对海德格尔的方案提出这一质疑之后，第二章就力图详尽阐释主体性在黑格尔那里的地位。哲学的反思概念与刻画无意识的（歇斯底里的）主体的反思转向之间的联系是这一说明的焦点。

第二部分包括对四位哲学家的一个系统的质疑，他们以这种或那种方式把阿尔都塞作为他们的出发点，但后来又通过对阿尔都塞的批判，形成了他们关于政治主体性的理论：拉克劳（Laclau）的霸权理论、巴里巴尔（Balibar）的平等自由（égalliberté）理论、朗西埃（Rancière）的不和（mésentense）理论、巴迪欧（Badiou）的忠于真理事件的主体性理论。第一章的焦点是巴迪欧系统表达削弱当今的结构主义者和（或）后现代主义者的立场的“真理的政治”的尝试，特别强调他对圣保罗的独辟蹊径的解读。尽管我声援巴迪欧重新肯定作为资本主义全球性的真正对立面的普遍性维度，我还

是拒斥了他对拉康的批判,即心理分析无法提供一种新的政治实践的基础的论题。接下来的一章分析了四位作者把握作为当今全球化资本主义的政治模式的流行的"后政治的"自由民主立场的方式,每个作者都展开了他自己关于政治主体化的观点。

第三部分则讨论当今"后现代的"政治思想的如下取向:这种思想在(先验的)主体的幽灵的背景中,努力肯定主体性的多种形式——女性的、同性恋的、族性的,如此等等——的解放作用。根据这种取向,人们应当抛弃全球性的社会转型这种无法实现的目标,转而把注意力集中到在我们复杂和分散的后现代世界中肯定一个人的特殊主体性的多种多样的形式上来。在这个世界中,文化的承认比社会经济的斗争更为重要——也就是说,文化研究在这个世界中已经取代了政治经济的批判。在这些理论(它们的实践表现是文化多元主义的"认同政治")中,最有代表性和说服力的观点是朱迪思·巴特勒(Judith Butler)的性别形成的施行理论(performative theory of gender formation)。因此,第三部分的第一章是对巴特勒的著作的一个详尽探讨,焦点则是使其可能与拉康的心理分析进行富有成效的对话的那些方面[即构成主体性的"强烈的依恋"(passionate attachments)和反思转向的观念]。最后一章直接考察"今日俄狄浦斯"这一关键问题:所谓主体化的恋母情结的模式(主体通过对体现在父系的律法中的符号禁忌的整合而出现)今日是否确实处在衰败之中?如果是这样,取而代之的模式是什么?通过与"第二种现代性"(吉登斯、贝克)的倡导者的对质,这一章论证了"启蒙辩证法"的持续的现实性:远非简单地把我们自己从家长制的传统约束中解放出来,我们当今正在见证的符号秩序的活动模式的空前转换产生了它自己的新的风险和危险。

尽管本书的基调是哲学性的,但它首先是一种论战性的政治干预,提出了我们如何在一个全球资本主义及其意识形态的补充,

即自由民主的文化多元主义的时代重构一种左翼的反资本主义的政治谋划这一棘手问题。1997年的一张令人印象深刻的照片无疑是来自婆罗洲的某些土著部落的成员用塑料袋装水以图熄灭正在毁灭他们的聚居处的大火，他们杯水车薪的努力与目睹他们的整个生活世界消失的恐怖交相辉映。据报道，笼罩印度尼西亚北部、马来西亚和菲律宾南部整个区域的巨大的烟云打破了自然本身的正常循环（由于持续的阴暗，蜜蜂不能起到它们在植物的生物学再生产中的作用）。这里我们恰好有了一个例子：全球资本的无条件实在扰乱自然实在——这就有必要提到全球资本，因为大火并不只是当地的木材批发商和农场主的“贪婪”（以及印度尼西亚政府听任其存在的腐败）所造成的，它也是由于厄尔尼诺效应，在正常情况下会使这样的大火熄灭的降水并不能缓解的异常干旱这一事实造成的后果，而且厄尔尼诺效应是**全球性的**。

于是，这种灾难就成了我们这个时代的现实的主要成分：无情地藐视和毁灭特殊生活世界的资本的冲击威胁着人性的残余。然而，这种灾难的含义是什么？我们仅仅在与资本的逻辑打交道，抑或这种逻辑正是对自然的技术支配和掠夺的现代生产主义态度的最显著的冲击？或者进而言之，这种技术掠夺正是现代笛卡尔的主体性本身的最深沉的潜在力量的最终表达和实现？作者对这种二难推论的回答是为笛卡尔的主体进行的强有力的“无罪”抗辩。

在我为Verso出版社细致地编辑我的手稿的过程中，吉利恩·博蒙特(Grillian Biaumant)经常使我措手不及地陷入理智上的窘境：她准确地辨别出我的思路中的重复之处，我的论证中的低级的不一致以及表明我缺乏通识教育的错误的归属和引证，更不用说问题的笨拙了……我怎么能不感到羞耻并因此而**憎恨**她呢？另一方面，她也完全有理由憎恨**我**：我常常用对手稿的事后补充和

修改来回敬她。因此我很容易想像她拥有的是我的一个伏都教*的玩偶并在夜间用一支巨针戳穿它。当这种相互的仇恨在经典的美国影片的美好往事中加以表现时，就标志着美好友谊的开端，因此我谨把本书献给她。

注　　释

① 对在认知科学中的笛卡尔的主体性的批判性拒斥的一个详尽考察，参见 Slavoj Žižek，'The Cartesian Subject Versus the Cartesian Theatre'，载于 *Cogito and the Unconscious*，Slavoj Žižek 编，Durham，NC：Duke University Press 1998。

② 令人感兴趣的是，三个部分也符合德国、法国和英美传统的地理上的三分体：德国唯心主义、法国政治哲学和英美的文化研究。

---

* 伏都教是西印度群岛和美国南部等地某些黑人中流行的巫术信仰。——译者注

目　　录

导论:一个幽灵在西方学术界游荡 …………………………………… 1

第一部分　“世界之夜”

第一章　先验想像力的僵局,或作为康德的读者的马丁·海德格尔………………………………………… 3
海德格尔的政治介入和政治解脱………………………… 5
为什么《存在与时间》依然是未完成的? …………… 19
先验想像力的困境 …………………………………… 27
穿越疯狂 ……………………………………………… 34
想像力的暴力 ………………………………………… 43
畸形 …………………………………………………… 48
康德和大卫·林奇 …………………………………… 54
康德的非宇宙论 ……………………………………… 64

第二章　黑格尔式的敏感主体 …………………………… 78
何谓“否定之否定”? ………………………………… 78
辩证的变形体 ………………………………………… 85
3,4,5 ………………………………………………… 89
实体和主体的思辨同一 ……………………………… 98

黑格尔的被迫选择…… 102
“具体的普遍性”…… 112
“与其说需要无……”…… 117
“把我排除在外!”…… 123
面对唯物主义的恩典论…… 129

第二部分 分裂的普遍性

第三章 真理政治学,或作为圣保罗的读者的阿兰·巴迪欧…… 145
真实之物…… 147
……及其不可决定性…… 154
真理和意识形态…… 161
圣保罗和巴迪欧…… 166
在两种死之间…… 173
拉康式主体…… 181
主人还是分析者? …… 185

第四章 政治的主体化及其变迁…… 196
巴迪欧,巴里巴尔,朗西埃…… 196
霸权及其症候…… 200
进入主体…… 209
为什么统治观念并不是统治者的观念? …… 211
政治及其否定…… 214
现象的(误)用…… 219
后政治…… 226
存在进步的欧洲中心主义吗? …… 234
三种普遍性…… 242

文化多元主义…… 245
法律的左翼悬置…… 251
排泄物认同的模糊性…… 259
接受行为…… 263

第三部分　从服从到主体的匮乏

第五章　强烈的(非)依恋,或作为弗洛伊德的读者的
朱迪思·巴特勒…… 285
为什么变态不具有颠覆性…… 285
意识形态的质疑…… 295
从抵制到行为…… 299
"穿越幻想"…… 304
抑郁的双重束缚…… 309
性别差异的实在…… 314
受虐狂的欺骗…… 321
从欲望到内驱力……或从内驱力到欲望…… 334

第六章　俄狄浦斯向何处去?…… 365
三种父亲…… 365
象征性效率的死亡…… 376
风险社会及其敌人…… 391
风险社会的不适…… 399
这是政治经济,愚蠢! …… 405
实在的回归…… 419
空洞的法律…… 425
从菲勒斯到行为…… 430
超越善…… 440

第一部分 “世界之夜”

第一章　先验想像力的僵局，或作为康德的读者的马丁·海德格尔

从德里达(J. Derrida)到詹姆逊(F. Jameson)的"进步的"后现代主义思想的一个神秘特征在于其与海德格尔哲学的暧昧关系：海德格尔得到了应有的尊敬，常常以一种不明确的方式、一种人们引用一个无可争议的权威的方式被援引，尽管同时也有一种从来未曾充分表明的不安妨碍了完全接受他的立场，就好像有一种看不见的禁令告诫我们，在海德格尔那里必定有某种根本的错误，虽然我们(还)没有处于能确定这种错误是什么的位置上。即便当作者们冒险地与海德格尔完全地相遭遇(正像德里达在《论精神》中所做的[1])，作为一种惯例，其结果也是暧昧不明的：人们想要努力保持与海德格尔的距离而又设法逗留在他的道路上(海德格尔依然是起源和本真性的在场的哲学家，虽然他尽了最大的努力去"解构"起源的形而上学逻辑)。另一方面，可以令人信服地拒斥那些采纳两种极端立场中的一种——要么投身于绝望的努力，旨在对海德格尔作一种政治上"进步的"挪用(诸如 Reiner Schürmann 的

“无政府主义的”读解[2]），要么提议彻底摒弃他的思想（诸如阿多诺[3]或利奥塔[4]）——的人的意见，他们把海德格尔的形象简单化了，而这种形象是达不到他自己的哲学严格性的标准的。德里达在接受南希（J. L Nancy）的访问时把解构主义者在引用海德格尔时的这种僵局的伦理-政治根源作了也许是最好的表达：

> 我相信行动的主动性和必然性（并因此相信其一定程度的不可逆性）——海德格尔就是基于此而用“此在”这一确定的概念来代替“主体”的概念——也还是具有作为现成的（*vorhanden*）存在的特征并因此具有时间的一种解释，而且缺乏在其存在论结构中的充分的探究……这种置换的时间和空间打开了一条缺口，标志着一条裂缝，它们留下了脆弱之处，或者使人想起民主的伦理、法律和政治的基础以及人们能够用来对抗国家社会主义的所有形式（“最坏的”形式，或海德格尔和其他人也许已经以为是对抗性的那些形式）的每种话语的根本的存在论缺陷。这种基础过去实质上是封存在一种主体哲学之内的，现在依然如此。我们能够立刻看出问题所在。那也可以说是一种任务：我们能否考虑到生存分析的必要性和它会给主体造成的破坏，以及（我们）能否转向一种伦理、一种政治（这些名词仍然合适吗?）而且确实是一种“另类的”民主（它仍然是一种民主吗?）。但无论如何，我们总转向另一种类型的责任，这种责任能抵御我刚刚称之为“最坏的”形式……我认为我们之中有相当数量的人正在为此而工作，而这种转化只能通过长期和缓慢的过程才能实现。[5]

这就是那种可怕的僵局：如果我们赞成海德格尔对主体性的形而上学的“解构”，我们由此会削弱的不正是抵抗20世纪的极权

主义恐怖的一种具有哲学根据的民主的可能性吗？哈贝马斯对这个问题的回答是一种明确的和带有感情色彩的肯定，而且正是基于这个理由，他也反对阿多诺和霍克海默的《启蒙辩证法》一书，那是一本——以一种并非与海德格尔截然不同的方式——把"极权主义的"恐怖的根源确定在西方启蒙的基本谋划之中的著作。当然，海德格尔的反驳将会是不能简单地把民主的主体性和它的"极权主义的"暴行对立起来，因为后者正是前者的"真相"(Truth)——就是说，像"极权主义"这样的现象实际上是植根于现代主体性之中的(这就是——以一种或多或少简化的方式——海德格尔对他自己短暂的纳粹生涯的解释：《存在与时间》的谋划还没有完全地从先验的探索路径中摆脱出来)。

同样的暧昧似乎也决定了拉康自己在援引海德格尔(常常是不一致的)时在挪用某些关键的海德格尔术语以便为心理分析提供所寻求的基础和晚年的一系列轻蔑的一笔带过的评论(例如把早期对海德格尔的援引当做纯粹外在的和说教式的)之间不停地摇摆。在这种纷乱的背景下，我们的论题就是拉康在哈贝马斯和包括亨利希(D. Henrich)在内的其他"主体的捍卫者"失败了的地方取得了成功：对德国唯心主义中的主体性问题的拉康式(重新)读解使我们不但能够描绘出不适合海德格尔的内在于现代主体性的"虚无主义"概念框架的一种"主体性"概念的轮廓，而且能够把海德格尔的哲学体系的内在失败的所在确定在他的纳粹生涯的最终根源这一常常被讨论的问题上。

海德格尔的政治介入和政治解脱

让我们从尼采对瓦格纳的批判开始。这一批判被海德格尔当

做对依然处于笛卡尔的主体性的视界范围之内的所有主观主义批判（例如，对主体性的“极权主义”暴行的自由民主的批判）的典范拒斥。尼采具有准确的直觉，能使他从鼓吹否定生命意志的圣人的背后辨别出受到挫折的意志的仇恨：叔本华和与他类似的人是把他们的软弱无能的忌妒、他们缺乏维护生命的创造力转化和升华成轻生的智慧这种精神状态的有趣的人物。（难道尼采的诊断不也适用于今天借助于抛弃人类中心主义的一种新的整体主义的态度，借助于谦卑地向古代文化学习如此等等的手段“克服”笛卡尔范式的统治这样的企图吗？）

在其“克服”形而上学的谋划中，海德格尔完全赞成对急速地和轻易地逃离形而上学的这种尼采式的驳斥：打破形而上学的循环的唯一真正的道路是遭受其最危险的形式，忍受最极端的形而上学虚无主义的痛苦，这就意味着我们应当把所有骗人的镇静剂，所有通过回归前现代的传统智慧（从基督教到东方思想）来废止现代技术的疯狂的恶性循环的直截了当的企图，所有把现代技术的威胁还原成某些存在者的社会不公正（资本主义的剥削、家长制的统治、“技术主义范式”等等）的后果的努力，统统当做无用之物加以拒斥。这些努力不只是无效的：在一个更深的层次上说，真正的问题在于他们反而进一步刺激了它们正在与之斗争的邪恶。生态危机在这里是一个极好的例子：在我们把它归结为因为对自然的过度的技术开发而遭致紊乱的同时，我们就已经默默地推测解决之道同样依赖于技术创新：**在对自然过程和人类资源的控制上更为有效和更为全球性的**新式的“绿色”技术，如此等等。这样，为了改善我们的自然环境状态而变革技术的每一种生态学的关切和谋划正由于依赖于灾难的来源而贬值了。

对海德格尔来说，真正的问题并不是本体层面的生态危机，包括可怕的全球性灾难（臭氧层中的空穴、冰尖的融化等等），而是联

系我们周遭的实体的技术模式——即使预期的灾难没有发生，就是说，即使人类在技术地“控制”危急的局面上取得成功，这种真正的危机也会以更为极端的方式降临到我们头上。基于这个理由，海德格尔同样否定了在“开放”社会和“封闭”社会之间，在尊重人权和自由的民主资本主义制度的“正常”活动和它的（法西斯主义的和共产主义的）极权主义的“暴行”之间的张力与标准的自由主义问题的哲学相关性。至少可以说，海德格尔含蓄地贬低了把约束这种制度——坚持其“人性的面孔”，强迫它尊重民主和自由的基本规则，为人类团结创造条件，防止它不知不觉地陷入极权主义的暴行——当做从在这种暴行中可以感受到的制度的内在真相中逃离的努力；使这种制度受到约束的半信半疑的努力是依然局限于其视界之内的最坏的方式。在这里，我们应当提醒把他们渴望民主的价值、反对对人性的极权主义威胁的敌手贬斥成“歇斯底里”的布尔什维克们注意，“歇斯底里”这一能指在现代“激进”的政治话语中的关键的策略性作用。沿着同一思路，海德格尔也把要求“具有人性的面孔的资本主义”的自由主义的人道主义贬斥成不情愿与具有所有它的不可忍受的彻底性的划时代的真理相遭遇。说这里的思想与布尔什维克存在相似之处是绝对恰当的：海德格尔与革命的马克思主义者们共享的是制度的真相出现在它的暴行之中这一观念——就是说，和马克思主义者一样，对海德格尔来说，法西斯主义不是资本主义的“常规的”发展的一种单纯的畸变，而是内在动力的必然产物。

然而，正是在这里出现了复杂的情形：只要更仔细地观察一下，就会发现海德格尔的论证策略是双重的。一方面，他把对民主和人权的任何一种关切都贬斥成不值得真正的哲学存在论追问的一种纯粹存在者的事务——民主、法西斯主义、共产主义都是对西方的时代命运的回答；另一方面，他坚持认为他不相信民主是最适

合技术的本质的政治形式[6]，这一点仍然表明还是存在着较好的适合这种存在论本质的另一种政治形式——有时候，海德格尔以为他已经在法西斯主义的"总动员"(total mobilization)中发现了这种形式(但很有意思的是，他从来没有声称在共产主义中发现了这种形式，对他来说，共产主义常常是与美国主义处于同一时代的)。当然，海德格尔再三强调何以纳粹主义的存在论维度不能被等同于作为存在者的意识形态-政治秩序的纳粹主义。例如，在《形而上学导论》的广为人知的段落中，他驳斥了纳粹生物学者的种族意识形态，认为它完全没有把握住纳粹运动的"内在伟大"，而这种伟大正存在于现代人和技术的遭遇之中。[7]虽然如此，事实仍然是海德格尔从来没有谈论过——比如说——自由主义民主的"内在伟大"，仿佛自由主义民主不过是一种没有承担我们时代命运的潜在维度的浅薄的世界观……[8]

正是在这一点上，我自己由于海德格尔而陷入了最初的麻烦(因为我是以一名海德格尔主义者开始我的学术生涯的——我出版的第一部著作就是关于海德格尔和语言的)。在我年轻的时候，当我受到官方的共产主义哲学家们关于海德格尔的纳粹生涯的故事的质问时，他们对我异常冷淡；我的确是站在南斯拉夫的海德格尔主义者一边的。然而，我突然之间意识到何以这些南斯拉夫的海德格尔主义者的自治(self-management)的意识形态所做的正是海德格尔自己对纳粹主义所做的事情：在前南斯拉夫，海德格尔主义者们接受了与社会主义者的自治这一共产主义政权的官方意识形态同样暧昧的肯定性的关系——在他们看来，自治的本质恰恰是现代人的本质，这就是为什么"自治的哲学"概念适合于我们时代的存在论本质，而这个政权的标准的政治意识形态没有把握住自治的"内在伟大"……这样，海德格尔主义者永远都在寻找最为接近时代的存在论真理的一种正面的存在者的政治制度，而这

是不可避免地导致谬误的一种策略[当然，这也常常只是在追溯既往时，**在事后**(*post factum*)，即在我们所介入的灾难性结果之后才被承认的]。

正如海德格尔自己所表明的，那些最接近存在论真理的人被责难在存在者的层次上犯了错误……是什么样的错误呢？恰恰是关于存在者的和存在论的分界线的错误。未被低估的悖论是，恰恰是把他的兴趣集中在存在论差异之谜上的哲学家——他们对赋予某些存在者的内容(例如作为最高实体的上帝)以存在论的尊严这一形而上学错误一再发出警告——跌入了赋予纳粹主义以适合于现代人的本质的存在论尊严的陷阱。对海德格尔的纳粹经历的耻辱的标准辩护有两点：一种是他的纳粹生涯是与他的哲学谋划没有内在联系的一种纯粹私人的错误[正如海德格尔自己所说的，一种"蠢行"(*Dummheit*)]，另一种反论是，正是海德格尔自己的哲学使我们能够看清现代极权主义的真正的时代根源。然而，在这里依然未被思及的是，在对具体的社会制度(资本主义、法西斯主义和共产主义)的存在论的中立——在它们都属于现代技术的同一视界的范围内——和神秘地赋予一种具体的社会政治模式(对海德格尔来说是纳粹主义，对某些"海德格尔式的马克思主义者"来说则是共产主义)以更接近我们时代存在论真理的神秘特权之间的隐秘的共谋。

在这里，我们应当避免落入俘获了海德格尔的辩护者的陷阱，他们把海德格尔的纳粹生涯当做一种纯粹的反常现象，认为这是存在者水平的跌落。而这完全与海德格尔的思想相矛盾，这种思想教导我们不要把存在论的视界与存在者的选择相混淆(正如我们已经看到的，正是在表明何以在一种更深刻的结构性层次上，对现代技术世界的生态学的、保守的以及诸如此类的对抗已然植根于他们声称要拒斥的视界之中——针对对自然的技术开发的生态

学的批判最终导向了一种"更有利于环境的技术",如此等等——的时候,海德格尔是最强有力的)。情形并不是海德格尔"无视"他的存在论的哲学观点而投身于纳粹的政治谋划,而是由于这种观点他才投身于其中,这种介入并不是"配不上"他的哲学层次,相反,如果我们想要理解海德格尔,关键之点就是要抓住在存在者的关切之上的升华和热烈的"存在者的"纳粹政治介入之间的共谋(用黑格尔的术语来说:"思辨的同一性")。

我们现在即将看清俘获海德格尔的意识形态陷阱了:当他代表纳粹运动的真正的"内在伟大"批判纳粹种族主义之时,他重复了保持与意识形态文本的一种内在的距离——即肯定有一种更低于意识形态文本的东西:非意识形态的内核——的基本的意识形态姿态。意识形态正是通过坚持我们所坚持的原因并不"仅仅是"意识形态的而行使对我们的控制的。那么陷阱在什么地方呢?当失望的海德格尔避开对纳粹运动的积极介入时,他这样做是由于纳粹运动没有坚持它的"内在伟大"的标准,转而用不适当的(种族的)意识形态使自己合法化。换句话说,他对它的期望是它应当通过直接意识到它的"内在伟大"而使自己合法化。而问题正在于这种期望之中,即一种愿意直接地依赖于它的历史-存在论基础的政治运动是可能的。然而,就他没有认识到把对一种运动的直接的意识形态的合法化与它的"内在伟大"(它的历史-存在论的本质)分开的鸿沟是**构成性的**,是它的"运转"的必不可少的条件而言,这种期望本身就是极度形而上学的。用晚期海德格尔的术语来说,存在论的洞见必然蕴含着存在者的盲目性和谬误,反之亦然。就是说,为了在存在者的层次上具有"有效性",我们必须无视我们行为的存在论的视界(在这个意义上,海德格尔强调了"科学并不思想",而这一点远非它的局限性,这种无能正是科学进步的原动力)。换句话说,海德格尔不能赞成的是一种具体的政治介入,而

这种介入会接受它的必然的、构成性的盲目性——就如同当我们承认把存在论视界的意识与存在者的介入相分离的鸿沟时，任何存在者的介入就贬值了，就丧失了它的本真性的尊严。

同一个问题的另一方面在于《存在与时间》中从上手的(ready-at-hand)到现成的(present-at-hand)转变。海德格尔把一个有限的繁忙的自为者(agent)积极地沉沦在其周遭世界之中作为他的出发点，而这种自为者则把他周围的对象当做某种上手的东西；当事情以不同的方式"失常"从而成为一种衍生性的在场时，把对象当做现成的这种冷淡的感受逐渐从这种遭遇中产生了。当然，海德格尔的要旨在于，对此在在世方式的恰当的存在论描述必得摒弃价值与事实的现代笛卡尔式的二元性，即这样一种观念：主体与他筹划目标于其上的现成的对象相遭遇，并相应地利用它们，从而歪曲了事情的本来状态，即繁忙的沉沦在世是原始的，对象的所有其他的在场形式都是从中衍生出来的。

然而，在更仔细的考察之下，这幅画面就变得有些模糊和更为复杂了。《存在与时间》的问题是如何协调一系列对立面：本真的存在对常人(*das Man*)；焦虑对世俗活动中的沉沦；真正的哲学之思对传统的存在论；散乱的现代社会对承担其历史命运的人民……这个系列中的对立面并不是简单地相重合的：当一个遵循他的传统生活方式的前现代的艺术家或农夫沉沦在他与包含在他的世界中的上手的对象的日常缠绕之中时，这种沉沦从定义上说就是与现代城市居民中的常人的沉沦不同的(这就是为什么海德格尔在他臭名昭著的"为何我们应当留在乡下?"中自我告白，当他无法确定是否应当接受去柏林任教的邀请时，他问他的一个朋友，一个辛勤劳作的当地农夫，后者只是默默地摇了摇他的头——海德格尔立刻把这当做对他的境遇的本真的回答)。因此，与沉沦的这两种相反的模式——本真地与上手的对象相缠绕和现代人听任

自己与常人的川流不息相调和——形成对照，难道不是也存在着保持距离的两种相反的模式——使我们摆脱生活方式中的传统的沉沦的焦虑这种破碎的生存体验和在“表象”(representations)中领悟世界的仿佛是外来的、中立的观察者(赢得)的理论的距离——吗？看上去，“在世界之中”的沉沦及其在焦虑中的悬置之间的张力似乎被常人和传统的形而上学存在论之间的“非本真的”耦合所加剧了。这样，我们就有了四种立场：如同使我们自己从日常事物中抽离出来的两种模式——本真的生存论的决心和传统的形而上学存在论——之间的张力那样，日常生活中也存在着本真的“在世界之中”和常人之间的张力——这不是给了我们一种海德格尔式的符号学的二次幂(semiotic square)吗？

对于使校准我们在日常生活世界中的沉沦的规范合法化这样(黑格尔式)的问题，海德格尔并不感兴趣。他在直接地(前反思地)沉沦于日常生活之中和这种架构的崩解的深渊(他关于遭遇“绝对否定”的说法)之间摇摆。[9]他敏锐地意识到我们的日常生活是如何奠基在某些脆弱的决断之上的——虽然我们是无可挽回地被抛入偶然的境遇中的，但这并不意味着我们就像落入其中的动物那样只是被它所决定的：原初的人类状况就是纷乱深渊和超越的状况，而日常生活住所中的任何缠绕则依赖于无条件地接受这种状况的行为。日常住所和超越不只是对立的：住所本身是在无根的决断的“极端”姿态中选择的。这种极端的强加行为是削弱在完全适应生活世界的情境和抽象的去情境化的理性之间两者择一之基础的“第三条件”：它存在于逃脱有限的情境的极端姿态之中，这种姿态还没有在观察力敏锐的理性中立的普遍特征的立场上被“固定”，而仍然是——用克尔凯郭尔式的表达方式来说——一种“变化中的普遍性”(universality-in-becoming)。因此，这一“具体化的人类的”维度(dimension)既不像陷入有限的生活世界情境中

的繁忙的自为者那样，也不像免除生活世界的普遍理性那样，而是十分不和谐的，介于两者之间的"消失中的中介"(vanishing mediator)。

海德格尔把这种极端强加的行为称做筹划(Ent-Wurf)，它表明了根本的幻想，主体正是通过这种幻想"理解"，即和他被抛入其中的情境取得协调的，他在其中发现自己迷失了方向，不知所措。在这里成问题的是，海德格尔把被抛入一种有限的偶然境况的观念并进而把作为本真地选择自己道路的行为的筹划的观念运用在两个层次，即个人的层次和集体的层次上，而其间的关系却未被弄清。在个人的层次上，那"常常只是我自己的"与死亡的本真的遭遇使我能够在一种本真的选择行为中筹划我的未来；但既然这样，共同体作为被抛入必须在其中作出选择，即承担它的命运的东西也是被决定的。海德格尔通过"重演"(repetition)这个概念从个人的层次过渡到了集体的层次："一种曾在的生存可能性的本真的重演——此在为自己选择自己的英雄榜样——存在地根植于先行的决心。"[①]这儿的背景无疑是克尔凯郭尔式的：一个真正的基督教社群是以它的每个成员都得重演他们的英雄基督自由地承担的存在模式这一事实为根据的。

从在先行决断的行为中获得本真的存在模式、"自由地选择他的命运"的个别此在的"被抛谋划"(thrown projection)，向在作为曾在的可能性的重演的先行决断的集体行为中同样本真地承担它的历史命运的人民的人类社群的过渡，并未以一种恰当的方式在现象学上得到奠基。集体的(社会的)此在的媒介没有得到恰当的展露：看起来，海德格尔没有抓住的就是黑格尔叫做"客观精神"(objective Spirit)、大写的他者(Other)、符号命令的"对象化"领域(the 'objectified' domain of symbolic mandates)以及诸如此类的东西，它还不是"非人格的"常人，但也不再是前现代那种沉沦于传

统生活方式之中。个人层面和集体层面的这种不合理的短路是海德格尔的“法西斯主义诱惑”的根源;正是在这一点上,《存在与时间》内含的政治色彩达到了最强烈的程度:由专注于日常事务的常人组成的现代无个性特征的社会与本真地承担其命运的人民之间的对立不是与发狂虚伪的、活动的、堕落的现代“美国化的”文明和对它保守的、“本真的”回应之间的对立产生了共鸣吗?

这并不是说海德格尔关于作为与本真的先行筹划相一致的历史重演的观念就不是一个分析的范例。在海德格尔对真正的历史性的分析中,不能漏掉的关键之点是时间的三种时态的绽出的相互联系:当他谈到“被抛谋划”时,所意味的并不只是一个有限的自为者发现自己处于限制其选择的一种境况之中;然后就开始分析这种有限的境况和它的条件所允许的潜在的可能性,选择最吻合它的利益的可能性并将其当做它的筹划。关键是未来是第一位的:要能够辨认出一个自为者被抛入其中的传统所开放的可能性,就必须已经承认他介入了一个谋划之中——就是说,重演的运动如其所是的那样反向地显露着(并从而充分地实现着)它所重演的东西。

基于这个理由,海德格尔所谓“决断”,在先行的决心(*Ent-Schlossenheit*)这个确切的意义上,相当于一种**强迫的选择**。在其通常的意义上,海德格尔式的作为重演的决断并不是一种“自由选择”(在二者择一的可能性中自由地选择的观念是与海德格尔完全不相干的;他认为它是属于肤浅的、美国化的、自由主义的、个人主义的观念而断然拒绝)。毋宁说,它根本上是“自由地承担”一个人被强加的命运的选择。如果想要避免关于自由选择的粗俗的自由主义观念,这种悖论就是必然的,它表明了**命定论和神恩**的神学上的或然性:一种真正的决断/选择(不是在听任我的主观立场保持不变的一系列对象之间的选择,而是根本的选择,通过这种选择,

我“选择我自己”)是以我采取了“听任自己被选择”这种消极的态度为前提的——一言以蔽之，**自由选择和神恩是严格地相等同**的；或者正如德勒兹(Deleuze)指出的，唯当我们是**被选择**的时候，我们才真正地选择[12]：

要用一种蒙昧主义的神学上的或然性消除我们这里正在讨论的观念，让我们回想一下无产阶级质询(interpellation)这一更能说明问题的左翼的例子：当主体把自己当做一个无产阶级革命者，当他自由地承担和认同革命的任务时，他认为自己是被历史选择来完成这个任务的。一般来说，阿尔都塞关于意识形态质询的观念包含了“强迫选择”的情境，主体正是通过这种选择，从自由地选择不可避免者的行为中脱颖而出，就是说，他被给予选择的自由的情境是以他作出正确的选择为条件的：当个体接受一个质询时，他“应邀扮演这样一个角色，这种邀请仿佛在发出前就已经被主体回答了，但同时这种邀请又是能够被回绝的”[13]。那里有一种认可的意识形态行为，在其中我把自己认可为像被质询的那样“总是已经”(always-already)：在把自己认可为 X 的过程中，我自由地接受/选择我总是已经是 X 这一事实。就是说，当我被控有罪并同意为自己辩护时，**我预设我自己**是一个对自己的行为承担法律责任的自由的行为者。

朱迪思·巴特勒在与欧内斯特·拉克劳的网上讨论中，提出了关于决断的一个有趣的黑格尔式的论点：不但没有一个决断是以一种绝对无效的方式作出的，不但每一个决断都是情境化的，是情境中的决断，而且情境本身

> 在某种意义上就是由决断产生的，就是说，存在着决策的重复(现象)……首先是区划或划出(根据什么样的差别不应被包括在一种给定的制度中)作出决断的情境的决断，然后是

把某些差别划入不能允许的范围。

这里的不确定性是彻底的：人们永远不能达到先于决断的一种纯粹的情境；每一种情境总是已经由决断反向地构成的（就如同做某事的理由，它们总是最低限度是反向地由它们为之提供根据的决断行为所断定的——只有当我们决定去相信后，要去相信的理由才会变得对我们是有说服力的，而不是相反）。同一个论点的另一方面是，不但没有一种决断是没有被排除在外的事物的（就是说，每一种决断都排除了一系列的可能性），而且决断行为本身只有通过某种排除才有可能：为了使我们成为作出决断的存在者，某些东西必须被排除。

拉康的“强迫选择”观念不就是说明这种悖论的一种方式吗？为决断（即选择）奠定基础的原始的“排除”不就表明选择在某种极端根本的层次上就是被迫的——就是说，只有以我作出恰当的选择为条件，我才具有一种“自由”的选择——以至于在这个层次上人们遭遇了与其元选择相重叠的一种悖论性的选择：我被告知我必须自由地选择的东西……“强迫选择”的这种层次决不是“病态的（或政治上‘极权的’）扭曲”，而恰恰是精神病患者的立场所缺乏的：有精神病的主体就好像他“一直都”具有一种真正自由的选择那样地行动。

因此，在我们把海德格尔对作为自由地承担一个人命运的先行决断的描述当做一场保守的、伪革命的、一种密码般的描述而搁置起来之前，我们应当停留片刻，并回想一下詹姆逊关于一个真正的左派的立场在某种意义上更为接近于当今新保守派的社群主义者而不是自由派的民主主义者的论断：他完全接受对于自由民主的保守主义的批评，而且实际上在除了本质，除了仍然会改变每件事的一种有时是微不足道的特征的每件事上都同意保守主义的观

点。拿海德格尔对于作为重演的本真选择的观念来说，它与本雅明在《历史哲学论纲》[10]中详尽阐述的作为重演的革命的观念有惊人的相似之处：革命在这里也被概念化成实现过去的隐蔽的可能性的一种重演，以至于对过去的一种恰当的观点（这种观点不是把过去把握为一种封闭的事实集合，而是把握为开放的、包含了在其现实性上失败的或被压制的可能性的）只向那些投身于当下的情境中的行动者的立场开放。当前的革命，在其解放工人阶级的企图中，也反向地救赎了旨在实现解放的所有失败的过去——就是说，投身革命事业的当下的行动者的观点突然使得受到真实性限制的客观主义，实证主义历史编纂学本身无视的东西，即被占支配力量的胜利军扼杀的隐蔽的解放潜能显现出来了。

以这种方式来理解，在制定谋划——对命运和自由的认同，把一个人的命运作为最高的（当然不用说是被迫的）自由选择加以承担——的先行决断中，通过对过去的重演对它的挪用就并不包含一种尼采式的简单观点，这种观点认为，即使对过去的最中性的描述也是为某种权力政治谋划的当前的目的服务的。在这里必须坚持把从统治阶级的立场上对过去的挪用（过去的历史叙事被当做进化，它导向他们的霸权地位，并把他们的霸权地位合法化）与对在过去依然保持着它的乌托邦的和未实现的（“被压制的”）潜能的挪用对立起来。因此，用一种直接和有些赤裸的方式来表达，海德格尔的描述所缺乏的正是对于每一种迄今为止仍然是共同体的生活方式的极端对抗性的洞见。

因此，用布迪厄（P. Bourdieu）关于海德格尔的著作的标题来说，海德格尔的本体论事实上是“政治的”，他的突破传统本体论的努力，把采纳一种“谋划”的决断——通过这种决断积极地承担了他的有限的历史情境中的“被抛性”——当做“存在的意义”的关键加以肯定的努力，把决断的历史政治行动放置到了本体论本身的

核心:正是此在的历史形式的选择具有一种"政治的"意义,而这种选择存在于不以任何普遍的本体论结构为基础的深渊的决断之中。因此,把海德格尔的法西斯主义的诱惑的根源放置到他的"非理性的"决断主义,放置到他拒斥政治行动的任何普遍理性的规范准则的标准的哈贝马斯式的自由主义论证就完全没有抓住要害:这种批评当做最初的法西斯主义的决断论加以拒斥的恰恰是政治的基本条件。海德格尔的纳粹介入因此是以一种反常的方式"在正确的道路上迈出的一步",是朝向开放地接受和充分地承担本体论保证的匮乏和人类自由的(the abyss of haman freedom)深渊的后果的一步[15]:正如阿兰·巴迪欧指出的,在海德格尔眼中,纳粹"革命"是无法在形式上与本真的政治历史"事件"区分开来的。或者换一种方式来说,海德格尔的政治介入是实在中的一种行动过程,它见证了他拒绝始终逗留在符号中,拒绝仔细思考他在《存在与时间》中突破的理论后果这一事实。

关于海德格尔的标准的故事是这样的,在他开始意识到《存在与时间》的最初的谋划何以导致向先验主观主义的回归之后,就出现了他的转向(*Kehre*):由于主观主义(决断论,如此等等)的非反思的残留,海德格尔听任自己误入纳粹主义介入的迷途;然而,当他开始意识到他何以已经用它"烧焦了他的手指"之后,他清除了主观主义的残余并形成了存在本身的历史时代特征的观念……在这个标准的故事中插入这样一点是有吸引力的:在海德格尔Ⅰ和海德格尔Ⅱ之间存在着一种"消失中的中介",极端的主观主义和它的反面在这里正好相互吻合——就是说,在海德格尔的"决断论"和他晚期的"命定论"("发生"在常人中的存在事件,常人是它的牧羊人)之间是不可能有交集的。海德格尔的纳粹介入远远不是这种极端主体性的"实践后果",而是避免它的一种绝望的企图……换句话说,海德格尔后来作为《存在与时间》中的主体主义

的先验路向的残余加以消除的正是他本应当坚持的东西。海德格尔的最终失败不在于他依然持守于先验主体性的视界内，而在于他在仔细思考所有它的内在可能性之前过于匆忙地抛弃了这一视界。纳粹主义并不是"虚无主义、现代主体性的疯狂潜能"的政治表达，而恰恰是它的对立面：是避免这种潜能的一种绝望的尝试。

"失去的联系"(missing link)的这种逻辑经常出现在从谢林到法兰克福学派的思想史中。在谢林那里，我们看到了他的 *Weltalter* 草案的最终失败的几乎无法忍受的张力；沿着 *Weltalter* 思路的谢林晚期哲学有效地消除了这种不可忍受的张力，却是以错误的方式，即通过失去其中最有生产性的维度做到这一点的。我们在哈贝马斯的谋划与阿多诺和霍克海默的"启蒙辩证法"相联系的方式中遭遇到了"虚假的解决"的同样方式。后者也是一种自我击败的谋划，是一个巨大的失败；而且，哈贝马斯的方案同样是在生产和符号互动两个维度之间的一种区分、一种"分工"消除"启蒙辩证法"的不可忍受的张力的，这一点是与谢林紧密相应的，谢林就是通过引入"否定性的"和"肯定性的"哲学之间的区分消除 *Weltalter* 的张力的。我们的观点是，海德格尔后期的"存在之思"对《存在与时间》的最初谋划的内在僵局实行了一种类似的虚假解决。[16]

为什么《存在与时间》依然是未完成的？

海德格尔的《康德与形而上学问题》[17]为什么在这里是关键性的？让我们回想一下《存在与时间》如我们所知是一部未完成稿这一简单的事实：海德格尔作为一本书出版的是一个宏大计划的第一部的前两个部分；这个计划被证明是不可能实现的，这一失败的

结果，也是用来（用标准的旧的结构主义的行话来说）填补《存在与时间》的缺失的最后空白的是海德格尔在著名的转向以后的大量著述。当然，我们并不是要单纯地去想像《存在与时间》完成了的版本：阻碍海德格尔前进的障碍是内在的。通过更为仔细的考察，情形就变得更为复杂了。一方面，至少在手稿的层次上，《存在与时间》的整个计划是完成了：我们不但有《康德与形而上学问题》，它包括预计的第二部的第一个部分，而且，海德格尔 1927 年在马堡的讲演（后来以《现象学的基本问题》为名出版）恰巧相当近似地包含最初的《存在与时间》计划（作为存在问题的地平线的时间；计划作为第二部的第二和第三部分的笛卡尔的我思与亚里士多德式的时间观念）的剩下部分，以至于如果我们把这三个已出版的卷次放在一起，我们就得到了整个《存在与时间》计划的一个大致实现的版本。而且，也许甚至更为令人迷惑的是这样的事实，即虽然《存在与时间》已出版的版本甚至没有涵盖全部计划的完整的第一部，而只是前两个部分（第三部分即对作为存在问题的先验地平线的时间的评注付之阙如），它给我们的印象却好像是“完整的”，就仿佛一个有机的整体，并没有遗失任何东西。因此，我们在这里处理的是标准的“结束”概念的对立面，这种概念隐藏或“缝合”存留的开放性（非结论性）：就《存在与时间》来说，情形倒显得像是海德格尔对已出版的著作只不过是一部未完成稿的坚持，隐藏了这部著作已经结束和完成的事实。对我们来说，（论历史性的）最后的章节显得像是人为地添加上去的，就好像为结束添加了一个仓促地炮制出来的指明另一个维度（即历史性的集体形式）的企图，而这在原计划中是没有恰当的地位的……[13]

即使已出版的《存在与时间》是用来涵盖原来的计划的整个第一部的，人们在某种程度上仍然有必要为这种整体感提供辩护（我们确实得到了整个“系统的”部分；缺失的仅仅是“历史的”部分，即

对西方形而上学历史上三个关键人物亚里士多德、笛卡尔和康德的解释，其彻底的"重演"就是海德格尔自己对此在的分析）。显然，妨碍计划完成的内在的障碍、樊篱已经影响了第一部的最后部分。如果我们撇开涵盖第二部[正像卡斯托里亚迪斯（Castoriadis）表明的，它与想像在亚里士多德那里的难解的地位——这种地位推翻了本体论的大厦，或者与作为"世界之夜"的第一声宣告的笛卡尔的我思的同样潜在的反本体论的冲动有什么关系呢？]的剩余两个部分的未出版的文本（讲演笔记）的问题，那么问题就是：为什么海德格尔不能完成他对作为存在的地平线的时间的十分系统的探索呢？标准的、"公认的"回答是众所周知的：因为他开始意识到《存在与时间》的进路仍然太形而上学、太先验、太具有"方法论"色彩了，它是从此在向存在问题行进，而不是直接探索存在的时间性的去蔽。但是如果海德格尔在这一点上遭遇了另一个僵局、另一种深渊，并从中退却，那又怎么样呢？我们因此就要针对关于这种障碍的"公认的"说法（即海德格尔开始意识到《存在与时间》的计划何以仍然落入通过对此在的分析首次确立存在意义的"可能性条件"的先验主体的方法的陷阱之中）论证：海德格尔在他的《存在与时间》的事业中实际上遭遇的是在康德式的先验想像力中显示的极端主体性的深渊，而他从这种深渊退却到他对存在的历史性的思考。

对海德格尔的这种批评似乎根本没有新颖之处：它已经由卡斯托里亚迪斯提出来了（姑且不论还有其他人），他论证了亚里士多德在《论灵魂》的一个独一无二的段落（Ⅲ，7 and 8）中已经预示了康德式的想像力概念（这种概念被认为削弱了宇宙的标准的"封闭的"本体论图像）。他在那里声称："没有影像，灵魂就无法思维"，并把这个主张进一步发展成一种"亚里士多德式的系统说明（每一个抽象的概念，例如三角形，都必定在我们的思想中伴随着

一种虽然不是身体性却是可感的幻象——当我们思考三角形时，我们在心灵中就有了一个具体的三角形的图像）。[19]亚里士多德甚至预示了时间作为我们的经验不可跨越的地平线的康德式概念。他断言："在不借助于时间"，即不找到一种时间性的事物，例如"永久持存的"事物的影像"的情况下就不能思考非时间性的事物"（《论记忆》，449—450）。卡斯托里亚迪斯把这种想像力概念与在其他情况下遍布在《论灵魂》和全部此后的形而上学传统中的标准的概念对立起来：这种极端的想像力概念既不是被动接受性的也不是概念性的，就是说，它不能在本体论上得到恰当的安置，因为它在存在的本体论大厦中表明了一道裂缝。这样，卡斯托里亚迪斯似乎为他的主张提供了充分的辩护：

> 在面对由先验想像力的发现开启的"无底深渊"时，海德格尔把"退却"归咎于康德，事实上，是海德格尔自己在写完他关于康德的书后"退却"了。取而代之的是一种新的遗忘、遮蔽和对想像力问题的漠视，因为在他此后的任何著作中再也找不到对这个问题的进一步追溯了；对于每一种本体论（和每一种"存在之思"）都悬而未决的问题被压抑了。[20]

卡斯托里亚迪斯也从这里得出了政治结论：正是海德格尔从想像力的深渊的退却辨明了他对"极权主义的"政治结局的接受，而想像力的深渊则为民主的开端，即社会的根基在于历史想像的一种集体行动的观念提供了哲学基础："对极端的想像力的完全充分的承认只有与对极端的想像力的其他维度，即把社会设定为将自身展现为历史本体论创造的来源的社会-历史想像力的发现，联合在一起才是可能的。"[21]尽管如此，卡斯托里亚迪斯的想像力概念仍然停留在作为在超越所有实定的（positive）存在的想像行动

中谋划他的“本质”的存在的人的存在主义的视界内。因此,在我们作出关于它的最终判断之前,更仔细地考察一下在康德本人那里的想像力的轮廓是应该的。

作为自发性的先验想像力的神秘之处在于它无法恰当地被放置到现象和本体的对子中。康德自己在这里陷入了死胡同,要不然就是含糊其词。一方面,他认为先验的自由(“自发性”)是**本体界的**:作为现象界的实体,我们陷在因果联系的网络中,虽然我们的自由(即作为道德主体,我们是自由的、自我创造的行动者)表明了本体的维度。康德以这样的方式解决了理性的动力学上的二律背反:两个命题都是正确的——就是说,正因为所有的实体是有因果联系的,人作为现象界的实体就不是自由的;但作为本体界的实体,人能够像一个自由的行动者那样自由地行动……使这幅清晰的画面模糊不清的是康德自己对于直接进入本体领域的灾难性后果的洞见:如果这种情况发生了,人们将会**失去**他们的道德自由和/或先验的自发性;他们就会变成无生命的木偶。那就是说,在他的《实践理性批判》中神秘地命名为“人的认识能力与他的实践使命的明智恰当的比例”的一节中,康德回答了如果我们要获得通达本体领域,通达物自体的通道,就会发生什么事情的问题:

> 道德意向现在必须与爱好进行的那场几经失败之后毕竟可以在其中逐渐赢得灵魂的道德力量的战斗就会被取代,而上帝和永恒就会以其可畏的威严不间断地被置于眼前……于是绝大多数合法则的行动的发生就会是出于恐惧,只有少数会出于希望,而根本没有什么行动会出于义务了,但这些行动的道德价值也就会荡然无存了,而人的价值,甚至在最高智慧眼中的世界的价值,毕竟都是惟一地取决于这种道德价值的。所以,只要人类的本性还是像它现在这样,则人类的行为就会

> 变成单纯的机械作用，这时一切将会像在木偶戏中那样很是有模有样，但在人物形象里却看不到任何生命。[22]

因此，先验的自由或自发性本身在某种意义上是现象界的：它只有在本体领域是主体不能通达的情况下才会出现。这种既非本体界也非现象界而是把两者分开又在某种意义上比它们优先的居间者就"是"主体，主体不能被还原成实体这一事实恰恰意味着先验的自由，尽管它不是现象界的（就是说，尽管它打破了所有现象从属的因果链条）——就是说，尽管它不能被还原成没有意识到它的真正的本体界的原因的一种后果（我"感到自由"只是因为我无视决定我的"自由"行动的因果关系），它也不是本体界的，而是将会在主体直接通达本体界秩序的情形中消失不见的。不可能把先验的自由自发性定位在现象本体的对子说明了为什么[@]康德会毫无办法，并在他确定先验的自发性的恰当的本体论地位的努力中陷入一系列自相矛盾。而先验想像力的神秘性最终是与自由的这个深渊的神秘性相吻合的。

海德格尔的巨大成就正在于他清晰地洞察到这种康德式的僵局，并把它与康德不愿意从先验主体的有限性得出所有的结果这一点联系起来：康德向传统形而上学的"复归"正是发生在他把先验统觉的自发性解释成主体不从属于约束所有现象的因果限制的本体界的一面的证据的时刻。康德式的主体的有限性并不等于关于知识的不可靠性和欺骗性的标准的怀疑主义主张（人永远不能洞穿最高实在的神秘性，因为他的知识是限制在暂时的可感现象的……）；它包含了一种激进得多的立场：已经由有限的视界标示的正是从**他的有限的时间性经验的视界内向主体显现**为不可通达的本体彼岸之踪迹的维度——它指明了本体彼岸在他的有限的时间性经验内向主体显现的方式。

所有这一切对于时间性和永恒的关系的极端后果就是时间性不再是永恒的一种有缺陷的模式，相反，必须把“永恒”本身理解成主体的时间(自我)经验的一种特定的修正。这就意味着真正的破裂不再是在现象(时间的或感觉经验)和本体之间的破裂，毋宁说，这种破裂是以本体自身**向主体显现**的方式和——直截了当地说——与主体无涉的它(指本体)的“不可能的”自身之间的破裂的名义出现在本体自身中间的。当然，为最高善的观念赋形的上帝、最高存在指明了一种本体的实体(人们不能以一种前后一贯的方式把它当做我们的时间性经验的对象来思考)。然而，它是以一种“为我们”(For-us)的方式向我们指明一种本体的实体的，就是说，它指明了一种有限的理性实体(人)必须向自己呈现本体的最高存在的方式；或者用现象学的术语来说，尽管作为最高存在的上帝决不可能是可感的时间经验的对象意义上的现象，它在一种更为极端的意义上仍然是一种“现象”，就是说，它只有作为向秉赋意识或自由的能力的有限存在**显现**的实体才是有意义的。也许，如果我们过于趋近神性，最高善的这种崇高的品质就会变得穷凶极恶。

在这里，海德格尔在他们1929年著名的达沃斯辩论中向卡西尔(E. Cassirer)对康德的读解发动的猛烈攻击就显得是有充分理由的了。[24]卡西尔简单地把人类状况的时间的有限性(在这个层次上，人类是经验性的实体，其行为能够由不同的因果联系来解释)与作为伦理行动者的人的自由相对照：人性在它的符号活动中逐渐构造起不能被还原成或者能够通过事实以及它们的联系加以解释的价值和意义的世界——这种由人的符号活动确立的价值和意义的世界是柏拉图的永恒理念领域的现代版。就是说，其中有了一种与生命、世代和腐败的动态的轮回不同的维度——这种维度虽然并不存在于现实人类的生活世界之外，但它本身仍然是“不朽的”和“永恒的”。在他的作为“符号动物”的能力中，人超越了有限

性和时间性的局限……针对这种区分，海德格尔证明，不能还原到经验地给定的实在事实层面的价值和意义的符号体系，其“不朽性”和“永恒性”何以只有作为有限的和会死的存在物的实存(the existence)的组成部分才能出现，而这种存在物是能够与它的有限性本身联系在一起的：“不朽的”存在物并不从事符号活动，因为对它们来说，事实与价值之间的鸿沟消失了。因此，卡西尔没有回答的关键问题是：什么是人类存在的**时间性**的特定结构，以至于它允许意义的出现——就是说，以至于一个人能够把他的存在经验为植入于一个有意义的整体中？

现在人们能够看清海德格尔为什么把焦点集中在先验想像力上。**想像力**的独特品质在于这样的事实，它削弱了(作为陷入现象界的因果网络的经验存在物的人的)被动性、有限性和自发性(即作为自由的行动者、本体自由的承担者的人的自我创造活动)之间的时峙：想像力同时是消极的和积极的，“被动的”(在想像力中，我们受到知觉想像的影响)和“主动的”(主体自己自由地产生这些想像，以至于这种影响是自我影响)。而海德格尔强调的是何以自发性只能通过与作为人类有限性之典型特征的被动接受的不可还原的要素的统一才能得到理解：如果主体成功地摆脱感受性，并且得以直接通达本体自身，他所失去的正是他的存在的“自发性”……康德的僵局就这样被他把先验自由的自发性误读成或错误地等同于本体性的做法加强了：先验的自发性正是不能被理解成本体性的东西。

先验想像力的困境

我们接下来应当把焦点集中在康德的想像力概念的根本的模

糊性之上。众所周知，康德在知性的综合活动（*synthesis intellectualis*）和虽然也是绝对“自发”（生产性的、自由的、不从属于联合的经验法则）但仍然停留在直观层面的感性直观的杂多的综合——这种综合把感性杂多集合在一起而又不预先涉及知性活动——之间作出了区分，这第二种综合就是**想像力的先验综合**。在讨论这种区分时，解释者们通常把注意力集中在先验逻辑第一编第一章难懂含糊的最后一节（“纯粹的知性概念，或范畴”）上，这一节在把综合定义为“把各种表象相互加在一起并将它们的杂多性在一个认识中加以把握的行动”[25]后，进一步认为综合

> 只不过是想像力的结果，即灵魂的一种盲目的、尽管是不可缺少的机能的结果，没有它，我们就绝对不会有什么知识，但我们很少哪怕有一次意识到它。不过，把这种综合**用概念**来表达，这是应归之于知性的一种机能，知性借此才第一次使我们得到真正意义上的知识。[26]

以这种方式，我们得到了使我们恢复真正的知识活动的三个步骤的过程：

> 为了达到一切对象的先天知识，必须首先给予我们的是纯粹直观的杂多；其次是通过想像力对这种杂多加以综合，但这也还没有给出知识。给这种纯粹综合提供统一性、并只是以这种必然的综合统一的表象为内容的那些概念，则为一个出现的对象的知识提供了第三种东西，而且是建立在知性上的。[27]

尽管如此，就“在其最一般的表达方式上，纯粹综合赋予我们知性

的纯粹概念”[⑧]而言，显然可以看到含糊之处：“一般综合只不过是想像力的结果”[⑨]是与作为一种辅助能力的知性一起在想像力已经发挥作用之后介入的，抑或“在其最一般的表达方式上，纯粹综合赋予我们知性的纯粹概念”，以至于想像力的综合只是知性的综合能力在较低的、更为原始的、前知识的层次上的运用？或者用属和种的术语来说，想像力的力量是先验自发性、主体性的根源、广包的属——知性是作为它的推论性的认知的具体化从中分化出来的——的深不可测的终极的神秘，抑或广包的属就是知性本身，而作为一种幻影的想像是由知性逆反地投射在直观的较低的层次上产生的——或者用黑格尔的方式来表达，想像力的综合是“自在”“自为”地设置在知性中的未充分发展的“本质”力量吗？海德格尔的解读的关键在于人们应当把想像力的综合确定为推论的知性的根源层次上的根本的维度，因此它是独立于知性范畴得到分析的——康德从这个彻底的步骤退却，并把想像力还原成直观的纯粹感性杂多和知性的认知综合活动之间的一种单纯的中介力量。

与这种路径相对照，我们倾向于强调一个不同的方面：即康德的想像力概念不声不响地忽略了想像力的关键的“否定性”特征这一事实。因为他被综合、集合直观中给予的分散的杂多的努力迷住了，悄无声息地忽略了后来由黑格尔加以强调的想像力的相反的力量。黑格尔把作为“分解活动”的想像力当做只有作为某种有机整体的一个组成部分才能有效地存在的独立的实体。这种否定性的力量也包括知性和想像力，如果我们阅读来自黑格尔的两个关键性的段落，这一点就清楚了。第一个较少为人所知的段落来自于他的《耶拿时期的实在哲学》手稿，那里谈到了“世界之夜”：

> 人类的本性犹如暗夜，这个空洞的虚无在它的单纯性中包含着一切事物，无论是不属于它的还是它尚未展开的那些

无尽数的表象与印象。这个作为自然内在本性的虚无，它在变幻万象的世界中纯粹自我存在着，万事万物围绕着它，它们像白色的幽灵时而吐出血盆大口，时而倏忽即逝。一旦人们穿越可怕的黑夜而寻求人类的本性，他们所看到的便是这样的景观。[⑨]

对于想像力在其否定的、破坏性的、分解性的方面的力量——这种力量把连续性的实在驱散成混乱的许多"局部对象"，它在实在中的幽灵只有作为一个更大的有机体的组成部分才是有效的——还能有比这更好的描述吗？说到底，想像力代表我们的心灵割断直感拼拢在一起的东西，不是"抽象出"共同的概念，而是把一种特征从其他特征中"抽象出来"的能力。去"想像"就意味着想像一种没有全体的局部对象，没有形状的颜色，没有身体的形状："这里是一个血淋淋的头——那里是另一个白色的幽灵"。这种"世界之夜"因此是最基本和最狂暴的先验想像力——想像力的暴力，消融任何客观的联系，植根于事物本身的每一种联系的它（指想像力）的"空洞的自由"的无限制的霸权："**自为在这里是任意的自由**——把想像连根拔起又没有任何约束地把它们重新联系在一起。"[⑩]广为人知而且常常被引用和解释的另一个段落出自《精神现象学》的"序言"：

将一个表象分解为它的原始因素就是把它还原为它的环节，这些环节至少不具有当前这个表象的形式，而构成着自我的直接财产。这种分析诚然只能分析出思想来，即，只能分析出已知的固定的和静止的规定来。但这样**分解出来的**、非现实的东西，是一个本质性的环节；因为只有由于具体的东西把自己分解开来成为非现实的东西，它才是自身运动着的东西。

> 分解活动就是**知性**(理解)的力量和工作,知性是一切势力中最惊人的和最伟大的,或者甚至可以说是绝对的势力。圆圈既然是自身封闭的、自身依据的东西并且作为实体而保持其环节于自身内,它就是一种直接的关系,因而是没有什么可惊奇的关系。但是,偶然的事物本身,它离开它自己的周围而与别的东西联结着并且只在它与别的东西关联着时才是现实的事物,——这样的东西之能够获得一个独有的存在和独特的自由,乃表示否定物的一种无比巨大的势力,这是思维、纯粹自我的能力。死亡,如果我们愿意这样称呼那种非现实的话,它是最可怕的东西,而要保持住死亡了的东西,则需要极大的力量。柔弱无力的美之所以憎恨知性,就因为知性硬要它做它所不能做的事情。但精神的生活不是害怕死亡而幸免于蹂躏的生活,而是敢于承当死亡并在死亡中得以自存的生活。精神只当它在绝对的支离破碎中能保全自身时才赢得它的真实性。精神是这样的力量,不是因为它作为肯定的东西对否定的东西根本不加理睬,犹如我们平常对某种否定的东西只说这是虚无的或虚假的就算了事而随即转身他向不再闻问的那样,相反,精神所以是这种力量,乃是因为它敢于面对面地正视否定的东西并停留在那里。精神在否定的东西那里停留,这就是一种魔力,这种魔力就把否定的东西转化为存在。而这种魔力也就是上面称之为主体的那种东西……[⑨]

在这里,黑格尔不是像人们预期的那样把思辨理性,而是把**知性**赞扬为世界上最强大的力量,赞扬为"虚无化",把天然的整体撕碎并把它当做独立的东西的一种无限的力量。这不就是对于——让我们冒险用这个术语——"前综合的想像力"的基本的否定性姿态,即它的削弱每一个有机整体的破坏性力量的一种精确的描述吗?

如果是这样，那么虽然两段引文[3]似乎是在谈论对立的现象（前者是纯粹主观内心的前理性、前推论的混乱的浸没；后者是知性的抽象推论活动，它把有机统一体的每种“深度”分解成分离的元素），它们却能一起得到理解：两者都是指“最强大的力量”，破坏实在的统一体，狂暴地安插残片（*membra disjecta*），最极端意义上的现象（phenomena）领域的力量。相互割裂的和没有联系的“变幻不定的表象”在其中出现和消失的“纯粹自我”的“黑夜”是否定性力量的最根本的表现，通过否定性的力量，“偶然的事物本身离开它自己的周围而与别的东西联结着，并且只在它与别的东西关联着时才是现实的事物……获得一个独有的存在和独特的自由。”康德在他的《纯粹理性批判》中把“先验想像力”的概念解释成所有主观活动的神秘难解的根源，解释成把先于感觉材料的理性综合这种综合是通过先天范畴实现的感觉印象联系起来的一种“自发的”能力；那么黑格尔在两段引文里难道不正表明了综合的想像力的甚至更为神秘的一面——这是一种把感觉要素从它们的语境中剥离出来，把直接经验从一个有机整体中分离出来的“前综合的想像力”的一种甚至更为原始的力量？因此，把“世界之夜”等同于神秘经验的空虚是太草率了，毋宁说，它指的是它的正反面，即原始的大爆炸（Big Bang），正是通过这种强烈的自我对比，所谓神秘的空虚的平衡和内在平静被扰乱了，被打破了。

如果海德格尔关于康德从想像力的深渊退却的主张有某种真理性的话，那么这种退却首先主要是与他拒绝暴露先验想像力作为撕裂直观的连续组织的力量的否定破坏一面有关的。康德过于匆忙地自动假定：直观多样性是直接给予的，以至于大多数主体活动被迫承担了把这种多样性集合在一起，把它组织进一个相互联系的整体——从想像力的最原始的综合，经过知性范畴的综合活动，一直到理性的规导（regulative）概念——即把我们全部的宇宙

经验统一成一个理性的有机结构这种不可能完成的任务。康德所忽视的是这一事实，即想像力的原始形式正是这种综合活动的对立面：想像力使我们能够把实在的组织撕裂，把它当做仅仅是一个活生生的整体的组成部分而有效地存在的某种东西。

那么，想像力和知性之间的对立如何与综合和分析（在破坏、分解直观的原始的直接统一性的意义上）联系起来呢？可以以两种方式理解这种关系：一是把想像力确定为把感性杂多自发综合成对于统一的对象和过程的感觉的能力，而这种统一的对象与过程是被推论的知性撕裂、分解和分析的；或者把想像力确定为分解、撕裂的原始能力，知性的作用于是把这些残片集合成一个新的理性的整体。在两种情形中，想像力与知性之间的连续性都被破坏了：在两者之间存在着一种内在的对抗——要么知性通过综合想像力的残片治愈了它造成的伤口，要么知性把想像力的自发的综合统一性伤害、撕裂成小片和碎片。

这一点可以用一个朴素的问题作比喻：在两把斧子、两种关系中何者更为基本？当然，这里潜在的结构是一个恶性循环或相互蕴涵的结构："只有通过造成伤口的标枪才能治好伤口"——这就是说，想像力的综合努力去集合的杂多已经是想像力本身和它的破坏性力量的结果。这种相互蕴涵仍然把优先性给予想像力的"否定性的"、破坏性的方面——这不但是基于显然是常识性的理由，为了给把要素重新集合起来的努力留出空间，要素必须首先被割裂开来，而且是基于更为彻底的理由：由于主体的不可消除的有限性，"综合"的努力本身就总是具有最低限度的"极端性"和破坏性。就是说，主体通过它的综合活动努力强加给感性杂多的统一性总是外在地和激烈地强加给杂多的、异常的、反常的、不平衡的、"不合理"的某种东西，而决不是辨认出残片之间的内在的秘密联系的一种纯粹无意识的活动。在这个精确的意义上，每一种综合

的统一性却是奠基在一种"压迫"行为基础上的，并因此产生了某种不可分割的残余：它是作为"破坏对称"的统一的特征、某种"片面的"要素强加上去的。用电影艺术的语言来说，这就是爱森斯坦(Eisenstein)的"知识蒙太奇"概念所要表明的：知识活动把小片和碎片——这种小片和碎片是想像力从它们的恰当的语境中剥离出来的——集合在一起，极端地把它们重新组合成一个新的统一体，这种统一体富有一种出乎预料的新的意义。

这样，康德对以前的唯理论或经验论问题的决裂就能得到准确的理解：与这种问题形成对照，他不再承认由我们的心灵激起的某种前综合的零基(zero-ground)的成分——并不存在由我们的心灵组成的(像洛克的初级感觉"观念"那样的)中性的元素(elementary stuff)——就是说，即使在我们与"实在"的最初步的接触中，我们心灵的综合活动就总是已经起作用了。[34]前综合的实在，还没有被最低限度的先验想像力综合的、纯粹的、还没有被改变的"杂多"，严格说来是不可能存在的。这个层次必定是反向地预设而决不可能是实际遭遇的。尽管如此，我们的(黑格尔的)观点是，这种神秘的不可能的起点、想像力的预设已经是想像力的破坏性活动的产物和结果。一句话，还没有被想像力影响、改变的纯粹杂多的神秘的不可达到的零层次(zero-level)不是别的，正是**纯粹想像力本身**，正是最极端的、作为破坏前符号的天然"实在"的惯性的连续性的活动的想像力。这种前综合的"杂多"就是黑格尔描述为"世界之夜"的东西，描述为它狂暴地把实在爆破成为分散漂浮的残片主体的深渊的自由的"无法无天"的东西。因此它对于"封闭圆圈"是关键性的：我们决不会退出圆圈，因为综合想像力的零层次的神秘预设，它(指想像力)在其上起作用的"材料"正是最纯粹、最狂暴的想像力本身，正是表现其否定性的、破坏性的方面的想像力。[35]

穿越疯狂

黑格尔明确地把"世界之夜"设定为前本体论的：只有当纯粹自我的这种本质"必须也成为实存的一部分，成为一个对象，把它自己与这种内在性对立起来、外化出来、回返存在时，符号秩序、词语的世界、逻各斯才能出现。这是作为命名权力的语言……通过名字，作为个别实体的对象从我这里脱颖而出"[38]。于是，人们应当记在心里的是，对象要"从我这里脱颖而出"，正如实际的情形那样，有必要从一张白纸开始——通过穿越世界之夜把尚未"从我这里脱颖而出"的实在的整体抹去。这最终就为我们恢复了作为内在于主体性概念的哲学概念的疯狂。谢林的基本洞见——根据这种洞见，主体在被断定为理性词语的媒介之前就是纯粹的"自我的黑夜"，"存在的无限缺失"，否定在它自身之外的每一种存在的一种狭隘的姿态——也形成了黑格尔的"疯狂"概念的核心：当黑格尔把"疯狂"规定为退出现实世界，把灵魂封闭在自身之中，封闭在它的"狭隘"中，切断它与外在世界的联系时，他总是太过匆忙地把这种退出理解为向仍然植根在它的自然环境并被自然节奏(黑夜与白天，如此等等)决定的"动物灵魂"层次的一种"复归"。难道这种退出不是相反地指明与 *Umwelt* 的联系的切断，指明主体不再沉沦在它当下的自然环境之中？难道它不是名副其实地就是"人性化"的基本姿态吗？难道这种退回自我不正是由笛卡尔的普遍怀疑和我思带来的？而正如德里达在他的《我思与疯狂史》中指出的[39]，我思也包含着对彻底疯狂的时刻的穿越。

在这里我们必须注意到，黑格尔与启蒙传统的决裂方式恰恰能够从主体隐喻的颠倒中辨认出来：主体不再是与不透明的、不可

人的(自然、传统的)所有物对立的理性的光明；他的根本核心，为逻各斯的光明开启空间的姿态是绝对的否定性，"世界之夜"，绝对疯狂的时刻，"局部对象"的幻影在其中无目标地彷徨。于是，没有这种取消的姿态，就没有主体性。这就是为什么说黑格尔把怎样逐步回归疯狂这个标准的问题颠倒过来是完全合理的。毋宁说，真正的问题在于主体怎样才能穿越疯狂达到"正常"。就是说，紧随着退入自我，切断与周围的联系的就是构造一个符号的世界，在这个世界中，主体使实在显得像是一种代用品，它被指定用来补偿我们失去的直接的、前符号的实在。然而，正如弗洛伊德自己在他对丹尼尔·保罗·施赖伯(Daniel Paul Schreber)的分析中肯定的，制造用来补偿主体失去的代用品不就是最简明地把妄想狂的构造定义为主体恢复自己的破碎世界的尝试吗?

概括地说，"疯狂"的本体论的必要性在于不可能直接穿越陷入其自然的生活世界中的纯粹"动物的灵魂"，到达寓于其符号世界中的"正常的"主体性这一事实。两者之间"消失中的中介"正是彻底从向其符号的(再)构造开放的实在退却的"疯狂"姿态。黑格尔已经强调了"我所思的，我思想的产物，客观上是正确的"这一陈述的极端模糊性。这个陈述是一个思辨的命题，它同时表达了"最低级的"内容，即陷入他的自我封闭的世界，不能与实在发生关联的疯人的反复无常的态度，和"最高级的"内容，即思辨唯心主义的真理，思维与存在的同一性。因此，如果在这种精确的意义上——正如拉康指出的，正常本身就是一种模态，是精神变态的一个亚种，就是说，如果正常与疯狂之间的差异是内在于疯狂的，那么"疯狂的"(妄想狂的)构造与"正常的"(社会的)构造之间的差异不也是这样吗?"正常"本身最终不也只是疯狂的一种更"间接的"形式吗?或者，正如谢林指出的，正常的理性不也只是"有条理的疯狂"吗?

黑格尔简洁的描述，即“白色的幽灵时而吐出血盆大口”不正是与拉康“割裂的身体”(*le corps morcelé*)的概念相吻合的吗？黑格尔所谓“世界之夜”(局部驱动力的幻影似的、前符号的领域)正是主体最极端的自我经验的不可否认的组成部分，这种经验突出地体现在海洛尼穆斯·博希(Hieronymus Bosch)著名的绘画作品中。在某种意义上说，全部心理分析的经验的焦点就是创伤地穿越这个“世界之夜”，进入我们日常的**逻各斯**世界的踪迹。当退却到主体的自我构造时，叙事形式与“死本能”之间的张力就成了缺少的一环，而这一环节本来是我们要说明从“自然”事物到“符号”事物的转变就必须预设的。

因此，问题的关键在于从“自然”到“文化”的转变不是直接的，人们无法在一种连续的进化叙事之内说明这种转变：两者之间必须插入某种东西，一种“消失中的中介”，它既非自然亦非文化，所有进化叙事都默默地预设了这种居间者(In-Between)。我们不是唯心主义者：这种居间者并不是神秘地赋予人类的**逻各斯**的火花，使他能够形成他追加的虚拟符号环境，而恰恰是某种虽然已不再是自然，也还不是**逻各斯**，而必定受到**逻各斯**“压抑”的东西——这种居间者的弗洛伊德式的名称当然是死本能。在谈论这种居间者时，有趣的是要注意到“人之诞生”(birth of man)的哲学叙事何以总是被迫预设在人之(前)历史上的这样一个时刻，在这个时刻，(即将成为)人者不再是纯粹的动物，同时也不是受符号法则制约的一种“语言的存在”；一种不是文化的彻底“反常的”、“去自然的”、“出轨的”自然。康德在他的教育学著作中强调，为了驯服似乎是内在于人性的一种可怕的“任性”——一种不惜一切代价顽强地坚持自己的意志的野蛮的、不受约束的倾向，人类需要规训性的压力。正因为这种“任性”，人类需要一个规训他的主人；规训的目标是这种“任性”，而不是人的动物性：

> 规训防止人类被他的动物性冲动所左右,这种动物性冲动远离人性,远离他被指定的目的。例如,规训必须制止他鲁莽地和轻率地冒险。因此,规训只是一种消极的力量,它是用来对抗人类的天然任性的。教育的积极的方面是教训。
>
> 任性就是独立于法律。规训使人类服从于法律,并使他们感受到法律的约束。然而,这要趁早进行。例如,最初把儿童送入学校主要并不是为了让他们学习什么东西,而是为了让他们习惯于安静地坐着,而且循规蹈矩。
>
> 人类对自由的热爱自然而然地如此强烈,以至于一旦他习惯了自由,就会不惜一切代价地去追求它……由于人类对自由的天然热爱,他就有必要消除他的天然粗暴;对动物来说,它们的本能就使这一点成为不必要的了。[38]

在这个奇妙的文本中无所不有:从福柯式的规训的微观实践——这种实践先于任何正面的教导——的主题,到阿尔都塞式的在自由主体与他对法则的服从之间划上的等号。然而,它的根本的含糊性还是可以看出来的:一方面,康德似乎把规训理解成使人类动物性获得自由,使它从自然本能的掌握中解放出来的程序;另一方面,规训的直接目标并不是人的动物本性,而是他对自由的过度热爱,他的天然的"任性",后者已经远远超出了对动物本能的服从——在这种"任性"中,另一种专属于本体界的维度狂暴地出现了,这一维度中止了人对于自然因果性的现象之网的沉迷。道德的故事因此就并不是自然对文化、道德法则约束我们天然"病态的"趋乐倾向的故事——恰恰相反,斗争发生在道德法则与并非自然的狂暴的"任性"之间,而且在这一斗争中,人的自然倾向毋宁说是站在道德法则一边,反对威胁他的幸福的极度任性的(因为人"已经养成了自由的习惯,他就会不惜一切代价地去追求它",包括

他的幸福！)。在黑格尔的《历史哲学》中，“黑种人”(negroes)扮演了类似的角色。意味深长的是，黑格尔是在真正的历史(开始于古代中国)之前，在名为“历史的地理基础”的章节中讨论“黑种人”的：“黑种人”代表处于其自然状态的人类精神；他们被描述成反常的、畸形的儿童，既天真无瑕又极度堕落——就是说，生活在无知的人类堕落前的状态中，而且正因为如此，他们又是一种最残忍的野蛮人；自然的部分与已经彻底地去自然的部分；通过原始的巫术无情地操纵自然，同时又受到狂暴的自然力量威胁；漫不经心的勇敢的懦夫……[39]

在一种更为细致的解读中，人们应当能够把作为先验自发性的想像力的问题与在崇高的两种形式中所显示的它的失败的程度联系在一起：这两种形式恰恰是想像力未能完成它的综合活动的两种形态。雅各布·罗戈兹纳斯基(Jacob Rogozinski)注意到一种原始的暴力已经在纯粹理性中，在想像力的最原始的综合(记忆、保持、时间性)中发挥作用了。这就是说，康德未能认识到的是，在一种闻所未闻的但同时又是最根本的意义上，就“正常的”实在的这种综合的构成就是由主体的综合活动强加在异质混乱的印象上的一种秩序而言，它就已经是一种暴力了。[40]我们要补充的是，这种综合的暴力也许就已经是对割裂、撕碎经验的自然连续性的更原始的暴力的一种回答了。如果想像力的综合没有中断地顺利进行，我们就能达到完全自足和自我围绕的自动作用。然而，这种想像力的综合必定会失败；它会以两种不同的方式陷人前后矛盾。

首先是一种内在的方式，它是由领悟与理解之间的不平衡导致的，这种不平衡产生了数学上的崇高：综合的理解无法与向主体袭来的被领悟的知觉的数量“并驾齐驱”，而正是综合的这种失败暴露了它的暴力本性。

然后是一种外在的方式，通过开启另一个维度、本体界的维度的（道德）法则的干预，（道德）法则必定是被主体当做扰乱他的想像力的自动作用的平静的自足运动的一种暴力的侵入加以体验的。

在以上两种情形中，暴力是作为对先验想像力本身的在先的暴力的回答而出现的，从中我们发现了数学的和力学的二律背反的发源地。可以在康德哲学中发现的（哲学上的）唯物主义和唯心主义之间的对抗就是在这里发生的：这种对抗是与两个二律背反中何者处于首位的问题相关的。唯心主义把优先性赋予力学的二律背反，赋予超感知的法则外在地超越或中止现象界的因果链的方式：从这一观点看，现象界的自相矛盾仅仅是本体界的超越者把它自己内接于现象领域的方式。相反，唯物主义把优先性赋予数学上的二律背反，赋予现象领域的内在矛盾：数学上的二律背反的最终结果是一个"自相矛盾的全体"(inconsistent All)的领域，一个缺乏"实在"的本体论上的一致性的群集(multitude)。从这种观点看，力学上的二律背反本身似乎是克服数学上的二律背反的僵局的尝试，而它是通过把后一种二律背反颠倒成现象界的和本体论的两种不同的秩序做到这一点的。换句话说，数学上的二律背反（即想像力的内在失败或崩溃）沿着畸形的实在的方向"摧毁"现象的实在，而力学上的二律背反沿着符号法则的方向超越现象的实在，它通过为现象领域提供一种外在的保障"拯救现象"。[41]

正如列宁已经强调指出的，哲学史就是唯物主义与唯心主义之间的差别的持续不断的重现。我们应当补充的是，作为一种规则，当人们明明白白地期待这种界线发挥作用时，它却是不适用的。唯物主义的选择常常是以我们如何在表面上是次要的备选项之间作出决定为转移的。根据流行的哲学上的陈词滥调，康德的唯物主义的最后残迹可以在他对物自体、外在他者的坚持中找到，

物自体、外在他者永远抵制被融入主体的反思的(自我)设定中。于是,费希特在他对康德的物自体的拒斥——即他的主体的自我设定的绝对活动的概念——中消除了康德体系中的唯物主义痕迹,为黑格尔把所有的实在"泛逻辑主义"地还原成绝对主体的概念上的自我中介的外化铺平了道路……与这种得到列宁本人不正确的支持的流行的老生常谈相反,康德的"唯物主义"毋宁说在于**断定数学上的二律背反的优先性**,而把力学上的二律背反理解成第二位的,理解成"拯救现象"的尝试,而这种拯救是通过把本体界的法则理解成现象的构成性的例外得以实现的。

换句话说,把想像力的最大的努力和范围——而且同时,把它的最终失败——确定在它在使本体界的维度呈现出来的无能上简直是太容易了(其中就有崇高的教训:呈现本体即填平本体界和想像出来的现象界之间的鸿沟的努力失败了,以至于想像力只能像避免想像力的最大努力那样,以一种否定的方式,通过它的失败揭示本体的维度)。在经历这种鸿沟与失败之前,"想像力"就已经是开启和维持本体界与现象界之间的鸿沟的暴力姿态的一个代名词了。真正的问题并不在于如何弥合把两者分离开来的鸿沟,而在于这种鸿沟一开始是如何出现的。

因此,当海德格尔强调先验想像力是先于知性的构成范畴的维度并为它奠定基础,而这种优先性甚至同样适用于作为理性观念的不可能的图式的崇高时,他在某种意义上是正确的。这里所要做的只是倒置或置换标准的概念,根据这种概念,崇高的现象,通过它们的失败,本身就以一种否定的方式证明了另一个维度,即理性的本体维度。毋宁说,它完全是另一种方式:极端的、接近畸形的崇高象征着已经被理性的观念隐蔽或"移置"(gentrified)的一个深渊。换句话说,并不是在对崇高的体验中,想像力未能恰当地把理性的超感知的维度图式化、时间化,毋宁说,理性的范导观

念最终不过是掩盖、维持先验想像力的失败所显示的畸形的深渊的一种次要努力。

要进一步澄清这一点，就应当在这里引入图式与象征之间的区分：图式提供知性概念的一种直接的、可感的表象；而象征则保持着一种距离，仅仅表示在它之外的某种东西。时间中的持久性因此就是实体范畴的一种恰当的图式；而美，一个美的客体，用康德的话来说，就是“善的象征”，就是说，那并不是一种图式，而是对作为理性观念而不是知性范畴的善的象征表现。不崇高的情形在这里就变得复杂了：崇高不是善的象征；因此，在某种意义上说，它更接近图式，它代表想像力把理性观念“图式化”的一种努力。然而，它是一种失败的图式论，一种恰恰通过它的失败取得成功的图式的一个奇特例子。正因为这种失败中的成功，崇高包含着这快乐和痛苦的一种奇怪的混合：它是一种由痛苦的体验、想像力的痛苦的失败的体验、领悟与理解之间的令人厌烦的鸿沟的体验本身所提供的快乐。我们在这里不是再一次遭遇了这弗洛伊德/拉康式的“超越快乐原则”的快感悖论吗？作为痛苦中的快乐只能以一种否定的方式体验到的东西，它的轮廓只能作为一种不可见的空虚的轮廓才能否定性地被辨认出来。类似地，就（道德）法则引出了屈辱、自贬的痛苦情感而论，它本身不也是一种与主体履行他的义务之后得到的深刻的满足混合在一起的崇高的事物吗？

我们在崇高体验的最初的、消极的和痛苦的时刻所接近的就是康德所谓“混乱聚集”(chaotic aggregate)，“严母本性”(stepmotherly nature)，不服从任何法则的残忍的母亲的本性。正如罗戈兹纳斯基已经阐明的，作为畸形的这种“混乱的聚集”的概念发挥了相当于“恶魔之恶”在康德伦理学中发挥的作用：一种必须提出但随即取消、“驯化”的假设。对女性的这种谈论决不是偶然的和中性的。众所周知，在《判断力批判》对崇高的分析中，康德把爱

希斯(神圣的母性)神殿上的铭文当做所有陈述中最为崇高的:"我即一切,过去存在的和将来存在的一切,而且没有一个凡人的意志能够掀起我的面纱。"正如时间性的描述清楚地表明的,我们这里正在与作为不可能的全体的自然,作为永远不可能被我们有限的经验把握住的现象全体的自然打交道。然而,几年之后,在驳斥那些想要或假装揭示了面纱背后的秘密的"你们伟大的主人"(Your Great Master)中,康德有力地曲解了面纱背后的秘密:"我们在他面前跪下双膝的隐蔽的神性不是别的,就是我们自身内部的道德法则。"[42] 在这里,妇女(原始的母亲自然)确实是以"一种父亲之名"(拉康)出现的:她的真正秘密是父系的道德法则。我们这里正在处理的不是现象的全体,而是超出现象界的本体法则。当然,关于面纱背后的东西的这两种不同的说法涉及两种崇高模式(数学的和力学的),并涉及两种相应的理性的二律背反类型。因此,可以得出两个结论:

1. 就他把产生第一种类型的(数学的)二律背反的现象的全体与畸形的纯粹杂多的"阴性的"原则联系在一起,把第二种类型的(力学的)二律背反与道德法则的"阳性的"原则联系在一起而言,康德本人实际上——当然是未言明的——已经把二律背反性别化了。

2. 在崇高的体验中,从痛苦向快乐的转变也被默默地性别化了。当我们开始意识到在现象的混乱集合这种令人讨厌的事情的下面何以存在着道德法则,就是说,它包含从阴性的畸形向阳性的法则的"魔术般的"转换时,这种性别化就发生了。

这一切都同样要看我们强调的是什么:是按照唯心主义的选择,现象的混乱集合这种畸形不过就是依然未能表达道德法则恰当的本体维度的我们的想像力的极端表现,还是——按照唯物主义的选择——恰恰相反,本质上十分崇高的道德法则本身就是"盖

在畸形上的最后一层面纱"，就是作为有限主体的我们把握（和忍受）无法想像的物的（已经被最低限度地"绅士化"、驯化的）方式？

想像力的暴力

因此，当康德努力超越想像力的领域，并把超感觉的理性观念作为人类尊严的根据详加解释时，海德格尔把这个步骤解释成从想像力的深渊的"退却"。就康德确实正在把想像力奠基在作为本体存在的理性观念的体系中而言，海德格尔是正确的。但这是打破构成综合想像力的自我作用的封闭性的唯一途径吗？如果正是对综合的想像力作为存在的显现或显示的无比卓绝的视界的坚持，通过把我们挡在时间性的自身作用的围墙内，遮蔽了本身并非本体的形而上学维度的不可想像的深渊，那又怎么样呢？那就是说，当康德断言，没有先验想像力的最低限度的综合，就没有严格意义上的"现象"可言，而只"不过是一场梦境的表象的一种盲目的活动"时，他不正是因此而引起了畸形的"混乱聚集"、"尚未在世"、前本体论的合唱（chora）？后者构成了崇高体验的背景。

崇高的体验触及的正是感觉的这种"混乱聚集"的边界，以便从中退却，并进入本体法则的超感觉维度。在"第三批判"的崇高的辩证论中被明确地论题化的畸形不正是已经在"第一批判"的先验感性论中起作用了吗？（处于其综合活动中的）先验想像力难道不是已经对这种混乱聚集的一种辩护吗？黑格尔在关于"世界之夜"的引文中提到的局部对象的幽灵不正是这样一种前综合的、前本体论的"不过是一场梦境"的"表象的一种盲目的活动"吗？康德式的崇高所保证的是，另一种综合——不是先验想像力的时间性的自我作用所带来的本体论的综合——能够把我们从想像力的失

败的这种深渊中拯救出来。

崇高想像力的暴力是双重的:它是想像力本身的暴力(我们的感觉被夸大到它们的极限,并与极端混乱的想像一起遭到攻击),正如它是理性向想像力行使的暴力(理性迫使我们的想像力机能行使它的全部力量并遭到悲惨的失败,因为它无法把握理性)。每一种想像力本身就已经是伪装成领悟(*Auffassung*)与理解(*Zusammenfassung*)的暴力,后者永远无法完全把握住前者的紧张。于是,时间性"本身"就包含着杂多的领悟与理解这种杂多的统一的综合活动之间的一条鸿沟。当对象太大,就是说,在"数学的崇高"的情形中——"没有足够的时间",对我们来说,单元又太多,以至于无法完成它们的综合——我们的想像力机能就无法实现这种统一。这种"时间不足"并不是一个次要的缺陷,它正与时间的概念有关,就是说,只有当"没有足够的时间"时,才能说"有时间",时间性本身是靠领悟与理解之间的鸿沟来维持的:一种能够弥合这个鸿沟并充分地理解被领悟的杂多的存在是不再受时间性的限制的一种本体界的原始理智。于是理解的综合的这种暴力是随着试图抵抗时间之流、保留逃脱的东西、抵制时间性的流逝的记忆力的综合的暴力而来的。

关于这种双重的鸿沟或(理解之于领悟,记忆之于时间之流)暴力,罗戈兹纳斯基的结论是,时间本身和处于其自我作用的综合活动中的先验想像力并不直接就是一回事,因为后者已经在纯粹时间性的弥散上施加了一种暴力:没有这种暴力,实在本身就不能保持它的最低限度的本体论的一致性。于是,先验图式论指定了程序,通过这种程序,已经处于前推论的层次上的纯粹直观的时间性经验,纯粹前综合的时间性弥散非自然地从属于主体的综合活动,这种主体的确定形式就是把知性的推论范围应用到直观上。图式论把我们的时间性经验锻造成一种同质线性的继起,在这种

继起关系中，过去和未来从属于现在（它保留过去，预告未来）：先验图式论不让我们去思考的正是无中生有的悖论。

在图式化的时间中，不可能出现真正新颖的东西，一切总是已经在那里了，而且仅仅展开了它的内在潜能。[⑩] 相反，崇高标志着无中生有的时刻，这是一种不能通过参照已经存在的环境网络得以说明的新的东西。我们这里正在与之打交道的是另一种时间性，自由的时间性，（自然的或社会的）因果链条彻底断裂的时间性……例如，崇高的体验何时出现在政治中？人们何时"以他们的更好的判断为背景"，不顾利润得失，"冒自由的风险"？在那种时刻，确实不可能根据"环境得到解释"事情不可思议地"变成可能"……[⑪] 崇高的感情是由一种暂时中止象征的因果性网络的事件引起的。

就自由是因果性的这种中止的别名而言，人们就能够用新的眼光来看待黑格尔关于自由就是"被理解的必然性"的定义：主观唯心主义的"必然性"概念迫使我们把这个论题倒转过来，并把必然性理解为（除了）被理解的自由（最终什么也不是）。康德的先验唯心论的核心原则是：正是主体的先验统觉的"自发"（即彻底自由的）活动把知觉的混乱之流转变成"实在"。它所服从的是必然的法则。这一点在道德哲学中甚至更为清楚：当康德声称道德律是我们的先验自由的**认识根据**时，难道他不是确实认为必然性就是被理解的自由吗？那就等于说，对我们来说，认识（理解）我们的自由的唯一途径就是通过道德律的不能忍受的压力，它的**必然性**这一事实，这种必然性责成我们针对我们的病态冲动的强制而行动。人们应当在最普遍的层次上设定，"必然性"（调节我们生活的象征的必然性）依赖于主体的深渊的自由行动，依赖于他的偶然决策，依赖于魔术般地把混乱转换成一种新秩序的骗术（*point de capiton*）。还没有被必然性的蜘蛛网捕捉住的这种自由不正是"世界

之夜"的深渊吗？

基于这个理由，费希特对康德的彻底化是首尾一贯的，而不只是主观主义的反常。费希特是把注意力集中在正好位于主体性核心的不可思议的偶然性的第一个哲学家：费希特式的主体并不是作为所有实在的绝对源头的夸张的自我＝自我，而是被抛入、陷于永远在逃避控制的一种偶然的社会情境的一个有限主体。[45]引起最初空无所有的主体的自我限制和自我决定的"原始冲动"(*Anstoss*)不仅仅是机械的外在冲动；它也暗示着另一个主体，在其自由的深渊中，这种主体是作为迫使我限制/指定我的自由——即完成从抽象的自我中心的自由向在一个理性的伦理宇宙中的具体自由的转变——的挑战发挥作用的。也许这种主体间的挑战不仅仅是原始冲动的次要的详细说明，而是它的典型的原始真相。

重要的是要牢记"原始冲动"在德语中的两种主要含义：制约、阻碍、妨害、抵制我们的冲动无边扩张的某种东西；以及推动、刺激、激励我们的活动的某种东西。原始冲动不只是绝对的我为了刺激其活动为自己设定的障碍，以至于通过克服自我设定的障碍，它肯定了自己的创造性力量，就如同谚语中的邪恶的圣徒与自己玩的游戏，通过创造出新的诱惑，然后又成功地抵御它们，从而肯定他的力量。如果说康德的物自体对应于弗洛伊德-拉康的物，那么原始冲动就更接近于原始对象，更接近于"骨鲠"在主体之"喉"的原始外在的身体，更接近于把主体分裂开来的欲望的客观原因：费希特自己把原始冲动定义成导致主体分裂成空洞的绝对主体和受非我限制的有限确定的主体的不可同化的身体。原始冲动于是就指定了"跃入"的时刻，冒险漫游的时刻，在绝对我的理想性的中途遭遇实在的时刻。没有原始冲动，没有与一种不可还原的事实性与偶然性的要素的冲突，就没有主体。"据信，我(the I)要与它自身内部的某种外在的东西相遭遇。因此，关键在于承认'不可还

原的他性(otherness)的领域、绝对的偶然性和不可理解性在我自身内部的呈现……最终说来，不但赛里西斯(Angelus Silesius)的玫瑰，而且每一个原始冲动(不管是怎么样的)都没有原因(*ist ohne Warum*)。"[49]

与影响我们的感性的本体界的物形成鲜明对照，原始冲动并非来自外部，它是严格意义上的异于主体却又与主体无比亲密的东西(*stricto sensu ex-timate*)，是正处于主体之核心的不可同化的外在身体——正如费希特自己所强调的，原始冲动的悖谬在于它既是"纯粹主观的"，又不是由我的活动所产生的。如果原始冲动不是纯粹主观的，如果它已经是非我，是客观的组成部分，我们就会陷入"独断论"。就是说，原始冲动实际上不过就是康德的物自体的肤浅的残余物，而且只不过因此而证明了费希特的"自相矛盾"(对费希特的常见的批评)；如果原始冲动是完全主观的，那就不过是主体的自娱自乐，而我们将永远无法达到客观实在的层次——就是说，费希特实际上是一个唯我论者(对他的哲学的另一种常见的批评)。关键在于原始冲动开启了"实在"的构成：最初是具有不可同化的外在身体的纯我(身体是它的本质)；主体通过与空洞的原始冲动的实在保持距离，并赋予它客观的结构构成实在。[50]

如果康德的物自体并不是费希特的原始冲动，那么它们之间的差别何在呢？或者换句话说，我们到哪里去寻找康德哲学中预告了费希特的原始冲动的东西呢？不应当把康德的物自体与"先验对象"混为一谈，与在康德自己那里可以找到的某些混乱和误导的表达相反，后者并不是本体界的，而是"无"(nothingness)，是客观性的视界的缺失，是(有限)主体的对象的缺失，是最低限度的抵抗形式，它是主体在世界上遭遇的还没有任何正面的规定性的对象——康德使用德文表达为 *Dawider*，指的是"出现在那里的本身与我们相对、反抗我们的东西"。这种 *Dawider* 并不是物的深

渊，它并不指向不可想像的维度；相反，它正是面向客观性的开放的视界，特定的对象正是在这种视界内显现在有限的主体面前的。

畸　形

费希特是一个倡导实践理性高于理论理性的哲学家，因此，我们现在也就应当表明我们对康德的解读会对解决伦理难题的康德式路径产生怎样的影响。海德格尔在其《康德与形而上学问题》中，竭力根据作为纯粹的自身作用，作为能动性（自发性）和被动性（感受性）之统一的想像力的综合的同样模式思考道德法则本身，即实践理性的难题：在他的道德体验中，主体使自己服从于并非外在于他自身、而是由他自身设定的法则，因此，受道德法则的召唤的影响就是自我影响的终极形式——在这种形式中，正如在刻画自律的主体性的法则中，自律与感受性相吻合。这就是海德格尔解读中的所有悖谬的根源：海德格尔首先把时间性和法则还原成主体的纯粹的自我作用，然后又基于同样的理由拒斥它们——因为它们依然停留在主体性的限度内。一言以蔽之，海德格尔自己提出了他转而在拒斥时加以参照的对康德的"主体主义"解读……

海德格尔在《康德与形而上学问题》中对康德的实践哲学的贬低属于从海因里希·海涅（Heinrich Heine）到阿多诺和霍克海默的《启蒙辩证法》的一个悠久批评传统，后者贬斥康德的《实践理性批判》背叛了他的《纯粹理性批判》的颠覆性的反形而上学的潜能：康德在他的伦理思想中肯定了自由和道德法则，根据这种解释，有限的主体（人）并不受现象界的经验的限制——就是说，自由和道德法则是纯粹理性的本体领域的一道窗户，是超越或外在于时间的，完全是形而上学的领域。康德为此付出的代价是，他必须限制

先验想像力和它的时间化运动的范围和基础作用：自由和道德法则的经验不是植根于时间性的自我作用之中的。在海德格尔看来，向时间性和永恒之间的形而上学对立的这种“退却”的终极原因在于康德的形而上学的“时间”概念，它把“时间”当做现时支配下的线性相继运动。因此，虽然康德在他的作为道德行动者的主体观念中被吸引去求助于现世的决定物（道德包含无限的现世的进步；只有栖身于时间中的有限存在才能被职责的召唤所影响，如此等等），但他最终仍然能够把自由的事实只理解成指向时间之外的领域（指向本体界的永恒）的某物，而不是理解成另一种狂喜，时间性的更为原始的、非线性的样式。

在康德的伦理职责与海德格尔的良心召唤之间没有任何实质性的联系吗？海德格尔的“良心召唤”的概念通常由于它的形式的决断论受到批评：这种呼声是纯粹形式上的，它告诫此在作出本真的选择，而又没有提供能使主体确定本真选择的任何具体的标准（在拉康式的含义上，这种召唤的场所是 *ex-timate*：正如海德格尔强调的，这种召唤并不是由另一个此在或神圣的行动者宣告发出的，它来自外面，但它同时又来自无人知道的地方，因为它是此在内心深处的呼声，使人想起它的独特的潜能）。海德格尔把这种良心的召唤与内疚的动机联系在一起，这种内疚被理解成此在本身的一种先天的（存在主义的）形式特征：它不是关于某种确定的行动或不行动的具体的内疚，而是就此在而言的形式上的行动的表达，这是由于它（此在）的有限性和被抛性，同时是由于它的向未来开放的先行谋划，潜能总是而且先天地胜过此在的有限存在的现实化。在这一点上的通常看法是认为海德格尔“把新教的罪概念世俗化了，把它当做是与人类存在本身同质的”，通过以一种纯粹形式的方式进行重新定义，剥夺了它的确定的神学基础。

在这里，海德格尔依然应当得到辩护：这种批评并不比认为共

产主义革命导致无阶级社会的马克思主义叙事是堕落和拯救的宗教叙事这一世俗版本的标准批评有更好的基础。在两种情形中，答案都应当是：为什么我们不应当使批评向好的方向转变，并断言后一种据称是“世俗化的”版本提供了正确的版本，而宗教叙事提供的只不过是神秘化的和朴素的预言呢？而且，“内疚”和“良知的召唤”这种海德格尔式的概念难道不是依赖于从康德式的伦理学延伸到严格的弗洛伊德式的“超我”(superego)概念的典型的现代传统的吗？这就是说，首先要注意的是，良知的召唤的形式特征与可普遍化的内疚严格说来是一回事，是同一个硬币的两面：正因为此在决不会从良知的召唤中收到任何明确的指令，此在也就永远不能有把握地履行它的恰当职责，“内疚”是与它同质的。我们在这里处理的是对康德的绝对命令的一种重新表达，它也如重言式一般空洞：它指出，主体应当履行他的职责，而又没有指定这种职责是什么，从而把确定职责的内容的负担完全转嫁给主体。

因此，当海德格尔数年后(在他20世纪30年代关于人类自由的本质的课程中)投入到通过用《存在与时间》中的术语把康德式的道德命令解释成良知的召唤——这种召唤把我们从沉沦于常人的状态中唤醒，并把我们流放到“this is how it is done, how one does it”的非本真的实体道德中——从而拯救康德的《实践理性批判》的短暂尝试中时，他是完全有理由这样做的：康德式的实践理性提供了对超越传统形而上学本体论的约束(或者毋宁说是低于这种约束)的自由的深渊的一瞥。对《实践理性批判》的这种谈论是以对康德的伦理学革命的敏锐洞见为基础的，这种革命与至善的形而上学伦理学相决裂——而且正如海德格尔从潜伏在康德式的先验想像力的难题中的不可想像的畸形的深渊退却一样，在他的转向之后，在他不再为康德保留特别的地位之后，他也从康德式的“伦理形式主义”中可辨别出的畸形向后退却。从20世纪30年

代中期以后，存在的真理事件，它的（去）蔽，提供了可以算做我们的日常经验中的伦理指令的历史的或时代的法则或尺度。康德于是被贬低为从柏拉图的至善理念（这种理念把存在从属于至善）延伸到关于“价值”的现代虚无主义空话的路线中的一个人物。他甚至为从内在于存在本身的秩序的善观念向人类强加给“客观”实在的主观主义的“价值”观念的现代转向奠定了基础，以至于他的伦理革命提供了从柏拉图主义到现代价值虚无主义的路线中的关键一环。康德是肯定“意志是行使意志力的意志（the Will to Will）”的第一人：意志的所有目标基本上就是行使**它自己**，从而埋下了虚无主义的根源。道德法则的自律意味着这种法则是**自我设定的**：当我的意志遵循它的召唤时，它最终行使了它**自己**。[48]

海德格尔于是就否定了康德式的伦理革命，他那被禁止的/空洞的，而不是由任何明确的内容决定的（正是基于这种特征，拉康把他关于作为出发点的康德实践哲学的论题奠基在弗洛伊德发明的精神分析中达到顶峰的世系中）肯定法则的任何真正的颠覆性潜能。正如罗戈兹纳斯基阐明的，这里的关键在于美、崇高、畸形的三元组合的命运：海德格尔无视崇高就是说他把美直接与畸形联系在一起（最明显地体现在他在《形而上学导论》中对安提戈涅的解读上[49]）：美是畸形的幻影模式：它指定破坏我们对事物的日常延续的忠诚的真理事件的一种形态。就是说，它使我们从沉沦在常人之中的状态出轨（the way“it is done”）。对崇高的这种忽略被直接地与把康德插入在柏拉图的至善世系中，与海德格尔搁置康德式的伦理学革命联系在一起。正如康德指出的那样，如果美是善的象征，那么崇高恰恰就是伦理**法则**的失败的图式。海德格尔直接把美与畸形联系在一起的风险就比初看上去更大：崇高在海德格尔对康德的解读中的消失与他无视法则的**纯粹形式**的康德式动机相映成趣；康德式的道德法则是“空洞的”，是一种纯粹形

式，这一事实彻底地影响了畸形的地位，那么是怎样影响的呢？

当然，海德格尔也是把“畸形”[或者说是奇异(*das Unheimliche*)，这个词是海德格尔用来翻译《安提戈涅》第一合唱曲中的“*daemonic*”(恶魔)一词的]作为他的论题的：在他的《形而上学导论》对这一合唱曲的细致分析中，他展示了自然、大地的制胜力量的轮廓，就如同展示了通过栖居在语言中，把事件的自然进程抛“离轨道”，并基于他自己的目的利用这种进程的人的强力的轮廓。他不断地强调人的“奇异(苍劲)”的特征：不但反对或利用自然“出轨”力量的斗争，而且城邦、共同体秩序本身也被刻画成奠基在深渊的决断中的一种暴力强加行为。因此，海德格尔完全清楚地意识到平常宇宙中的每个栖居者都是奠基在毅然地决定或承担自己的命运的一种暴力畸形行为之中的：正因为人最初是“奇异者”，“本乡”(*heim*)的强加、栖居的共同场所、城邦的强加本身就是奇异的，基于一种极端暴力的行为。问题是对他来说，这个奇异的领域依然是存在的历史形态，是奠基在人历史地栖居的不可测知的大地上的世界以及大地(自然环境)和人的共同存在形态之间的张力的去蔽的领域。而且，只要历史存在的特殊形态是“美”的，人们就能够明白，对海德格尔来说，“美与畸形是相互依赖的”确切含义。

然而，康德/拉康式的畸形涉及另一个维度：一个尚未世俗化的、本体论的维度，存在的共同命运的历史形态的去蔽，但它却是“世界之夜”的一个前本体论的宇宙，其中的一部分对象徘徊在一种先于任何综合的状态，就像在博斯绘画中的对象那样(后者是与现代主体性的出现密切相关的)。康德自己用他在否定的和非限定的判断之间的区分开启了这个奇异的前本体论的幻觉的领域，“不死的”幽灵的领域。[50] 这个领域不是畸形的实体栖居在其中的作为全球宇宙秩序的黑暗、低下的地层的古老的、前现代的“隐蔽

的"领域，而是严格意义上非宇宙的东西。

换句话说，海德格尔没有看到的是康德哲学极端的反本体论（或者毋宁说是反宇宙论）的冲动。与对于康德的新康德式的历史文化论的或认识论的错误解读相反，海德格尔正当地强调康德的《纯粹理性批判》为有限性和时间性的新本体论提供了基础；他没有看到的是，康德所坚持的主体的有限性所产生的纯粹理性的二律背反恰好破坏了作为世界整体、作为周围事物的有意义的解释总体、作为历史性的人类栖居在其中的**生活世界**的"宇宙"概念。再用另一种方式来表达，海德格尔没有看到的是（在）世维度的悬置，作为最终的（不）可能性，作为主体性的最极端的维度，作为一种（新）秩序——存在的历史去蔽之事件——的暴力性的综合强加，精神病的自我退缩就是明证。

而这就把我们带回到海德格尔在他对康德的解读中遗漏的崇高问题：康德式的"崇高"概念是与本体论宇宙论的这种失败密切联系在一起的；它指明了先验想像力在造成"宇宙"概念所必需的视界的闭合上的无能。康德以不同幌子（从继母般的自然的混乱聚集到恶魔般的邪恶）概念化的"畸形"因此与海德格尔谈论的"畸形"完全不相容：它几乎就是存在的新历史形态的暴力强加的严格的对应面，即世界去蔽维度的悬置这种姿态。而伦理法则是空洞崇高的只是就它的"最初被抑制的"内容是"世界之夜"的深渊，是还没有受任何法则约束的一种自发性的畸形而言的——用弗洛伊德的术语来说，就是死本能。

康德和大卫·林奇

康德关于实在的先验构成的概念于是就开启了一个特定的

“第三领域”，它既不是现象界的，也不是本体界的，而是严格意义上前本体论的。用德里达的术语来说，我们可以把它称做幽灵的领域；用拉康的术语来说，把它称做幻想是过于匆忙和不恰当了，因为对拉康来说，幻想是属于实在的——就是说，它维持着主体的“实在感”：当幻想的画面分裂时，主体经历着“实在的丧失”，并开始把“实在”理解成没有牢固的本体论基础的“不真实的”梦魇世界；这种梦魇世界并不是“纯粹幻想”，而是在实在被剥夺了它在幻想中的支持之后的实在的残余。

因此，当舒曼（Schumann）的《狂欢》（*Carnival*）——随着它“复归”到一个梦一般的世界，在这个世界中，“现实的人们”之间的交往被一种假面舞会取代了，在这个舞会上，人们永远都不知道隐藏在面具背后怪诞地朝我们笑的是什么或谁：是一台机器，一个讨厌的生命体，还是（无疑是最为可怖的）面具本身的“真实”替身——改编霍夫曼《奇异》的音乐时，我们得到的并不是“纯粹幻想的世界”，而是对幻想画面分裂的独特艺术表现。在《狂欢》中得到音乐上的刻画的人物就像蒙克（Munch）的著名油画中沿着奥斯陆的大街游荡的恐怖的幽灵，他们面色苍白，而他们的眼睛里有一种虚弱的但令人陌生的强烈的光源（发出的一瞥作为客体代替了正在看的眼睛）：被剥夺了他们的物质躯体的去主体的行尸走肉的（living dead）虚弱幽灵。人们应当以此为背景看待拉康式的“穿越幻想”（traversing the fantasy）的概念：“穿越幻想”恰恰不是指这个术语暗示的通常意思：“抛弃歪曲了我们的真实观点的幻想、幻觉性的偏见和误解，并最终学会接受实际的现实……”在“穿越幻想”中，我们学到的不是悬置我们的幻灯片，相反，我们认同我们“想像”的作品，甚至更为彻底地包括所有它的不一致性，就是说，先于它转化成保证我们进入实在的幻想画面。[①]

在这个不可能保证的“零高度”上，我们只有遭遇许多幽灵般

的“局部对象”的纯粹空虚的主体性，这些对象是拉康式的 *Lamella*，即不死的对象——里比多的体现。[㉙]或者再用另一种方式来说，死本能并不是前主体的本体实在本身，而是“主体性之诞生”的不可能时刻，用分散的肢体(*membra disjecta*)、用作为“不死的”里比多的代替物的一系列器官代替实在的收缩退缩的消极姿态的不可能时刻。被理性的观念隐瞒的畸形的实在并不是本体界的，而是**“野蛮的”前综合的想像力**的这种原始的空间，最纯粹的先验自由或自发性的不可能的领域，比它对任何自我强加的法则的从属性重要，这一领域时时刻刻闪现在从博斯到超现实主义者的后文艺复兴艺术的各种“极端”高潮中。这个领域是想像的，但还不是作为具有固定图像的主体的镜子似的认同，即先于作为自我构成的想像的认同的想像。因此，康德具有重大意义的成就在于他不但肯定了先验地构成的现象实在与超验本体领域的鸿沟，而且肯定了两者之间的“消失中的中介”：如果沿着他的思路得出结论，人们就必须预设在直接的动物性与从属于法则的人类自由之间有产生着局部对象的幽灵的一种前综合的想像在“乱窜”。只是在这个层次上，在局部的里比多对象的伪装下，我们遭遇了与主体的绝对自发性的纯粹空虚相关的不可能的对象：这些局部的对象(“这里是一个血淋淋的头——那里是另一个白色的幽灵”)是伪装成作为绝对自发性的主体“在对象中遭遇自身”的不可能的形式。

就拉康而论，常常有人指出，他对于想像认同的经典解释已经预设了要由它去填补的鸿沟，分散的“没有身体的器官”、分块的身体(*le corps morcelé*)、自由漂浮的分散的肢体这种可怖的体验——我们正是在这个层次上遭遇了最极端的死本能。值得指出的是，当海德格尔抛弃认为康德在他对此在的分析的发展中是一个核心的参照点这种观念时，他正是从前幻想的或前综合的这一维度往后退却的。而且，同样的退却也在主体间性的层次上重复

着：海德格尔式的共在(*Mit-Sein*)，此在的在世之中总是已经与其他的此在联系在一起的事实，并不是原始的现象。在此之先，就有一种与另一个主体的联系，后者是推论的情境中还没有被恰当地“主体化的”伙伴，但正如绝对地接近于我们的外在身体一样依然是“邻居”。[8] 对弗洛伊德和拉康来说，“邻居”确实是畸形的一个代名词：在确立父权法则统治的“俄狄浦斯化”的过程中，至关重要的正是使这种畸形的他性“温文尔雅”，把它转化成推论交往的视界中的一个伙伴的过程。在今天，真正被想像力畸形的前本体论维度迷住的艺术家是大卫·林奇(David Lynch)。在他的第一部电影《橡皮头》(*Eraser head*)上映后，一种奇怪的谣言开始流传在对它的创伤性影响的解释中：

> 当时，有人谣传，影带中的超低频影响了观众的潜意识心灵。有人说，这种声音虽然听不见，仍然使人不快，甚至恶心。这是十多年前的事了，电影的名称是《橡皮头》。现在回过头来看，人们可以说，大卫·林奇的第一部达到正片长度的电影是一种如此强烈的视听体验，以至于人们需要对此作出解释……甚至对听到听不见的声音这一点也是如此。[9]

这种无人能够察觉，但仍然控制着我们并产生实际影响(不适感和厌恶感)的声音的地位就相当于拉康意义上的**真实的不可能**。把这种听不见的声音与作为精神病的幻觉的对象的声音区分开来是至关重要的：在精神病(偏执狂)的情形中，“不可能的”声音不但被预设存在并行使它的影响，主体实际上声称听到了这种声音。同一种声音的另一个例子可以在打猎中发现(也许是不期而至的)：众所周知，猎人用一个小的金属哨子和他们的猎犬保持联络；这种高频只有猎犬能够听到并对之作出反应——这当然就引起了

我们人类不知不觉中也听到这种(低于意识察觉的界限的)哨声并遵令行事这种顽固的神话……这是人类能够被看不见的或无法察觉的媒介控制这种偏执狂的观念的绝佳例子。

这种观念在约翰·卡彭特(John Carpenter)不入流的电影《他们生活》(*They Live*, 1988)中遭到了一种直接的批判的-意识形态的扭曲:一个形只影单的流浪者来到洛杉矶,他发现我们的消费社会是由外国人控制的,他们的人类伪装和潜在的广告信息只有通过一种特殊的眼镜才能看到:当我们戴上这些眼镜时,我们就能理解所有我们周围的指令("买这个吧!","来这家商店吧!",如此等等)。假如我们不戴眼睛,我们就会下意识地注意,并遵循这些指令。而且,这种观念的魅力在于它十分天真:就好像凌驾于肉眼可见的外表上的一种意识形态机制的剩余本身是在另一个看不见的层次上被物质化的,以至于戴上了特殊的眼镜,我们就能完全"看清意识形态"……[55]

在言语本身的层次上,有一条鸿沟永恒地把所谓原始言语或"自在言语"与"自为言语"分离开来,这就是明确的符号记录。例如,今天的性心理学家告诉我们,即使在一对夫妇明确地表达同床的意向之前,每一件事情在暗示、身体语言、目光交换的层次上都已经被决定了……这里要避免的陷阱是这种"自在言语"的轻率的**本体论化**,就好像言语本身事实上作为一种充分地构成的"言语之前的言语"就预先存在——就好像这种"前字母的言语"实际上作为另一种更为基本的,充分地构成的语言存在,把正常的、"明确的"语言还原成它的次要的表面影像,以至于事情在它们被明确地谈论之前就已经被真正地决定了。针对这种误解,人们应当记住的是,这种不同的原始语言依然是虚拟的:只有当它的范围在明确的世界中被如此这般地确定和设定,才能成为现实的。这一点的最好证据就在于这种原始语言具有不可简约的模糊性和不确定性

的事实：它是"充满意义"的，但所充满的是有待于赋予它确定的基调的实际的符号化的一种不确定的自由漂浮的意义……在罗素致 Ottoline Morrell 夫人的信——他在这封信中回忆了向她求爱的情境——的一个著名的段落中，他所指的正是把原始言语的暧昧领域永久地与符号设定的明确行为区分开来的鸿沟："我并不知道我爱你，直到我听到自己告诉你'我爱你'——因为霎那间我想到'仁慈的上帝，我说了什么呀?'，于是我就知道了事情的真相。"[49] 从自在到自为的角度去理解这个段落，就好像罗素内心深处"已经知道他是爱她的"，这是错误的：总是已经这种效果确实是回溯性的；它的时间性是一种先将来（*futur antérieur*）的时间性，就是说，在不知情（未说出）的情况下，罗素始终未曾与她相爱，毋宁说，他希望已经与她相爱。

在哲学史上，第一个探讨关系的这种奇异的前本体论的、尚未符号化的特征的是柏拉图本人，他在其晚期对话《蒂迈欧篇》中，感到有必要预设受自身的偶然法则支配的所有确定形式的一种基质（*chora*），关键是不要过于匆忙地把这种基质与亚里士多德式的质料（*hyle*）混为一谈。尽管如此，勾画出先于并逃避实在的本体论构造的幽灵般的真实域的这种前本体论维度的精确轮廓，这正是德国唯心主义的伟大突破（这与那种标准的老生常谈形成对照，根据那种老生常谈，德国唯心主义者们为这样的主张作辩护：把全部实在"泛逻辑主义"地还原成概念的自我中介的产物）。康德是第一个发现实在的本体论体系中这一裂缝的人：如果（我们经验为）"客观实在"（的东西）不只是有待于由主体领会的"外在地"给定的，而是通过主体的积极参与，即通过先验综合活动构成的一种人为的合成物，那么迟早会出现的问题就是：什么是先于先验地构成的实在的奇异的 X 的地位？谢林在他的"存在的根据"这一概念中对这个 X 给出了最详尽的解释："处于本身还不是上帝的上帝

之中的东西"，即"神圣的疯狂"，黑暗的前本体论的"冲动"的领域，永远作为理性的不可捉摸的根据而存在——这种理性"本身"决不能被把握，而只能在其退缩的姿态中被瞥见——的前逻辑的真实域……[27]尽管对于黑格尔的"绝对唯心论"来说，这一维度似乎显得是完全异质的，仍然是黑格尔自己在《耶拿时期的实在哲学》的段落中提供了对这一维度的最生动的描述："世界之夜"的前本体论的空间——在这个空间中，"白色的幽灵时而吐出血盆大口，时而倏忽即逝"——难道不是对林奇的宇宙的最简洁的描述吗？

通过把认识论的限制颠倒成本体论的缺陷这种决定性的黑格尔式的姿态，这个前本体论的维度就能被最好地辨认出来。那就是说，在某种程度上，黑格尔的全部工作就是运用"我们的知识的限制（它不能把握存在的整体，不能把握我们的知识不可抗拒地陷入矛盾和不一致的方式）同时正是我们的知识的对象的限制"——就是说，我们关于实在的知识中的鸿沟和空白同时就是"真正的"本体论体系本身之中的鸿沟和空白——这一否定式补充康德关于实在的先验构成的箴言（"我们的知识的可能性的条件同时就是我们的知识的对象的可能性的条件"）。在这里，黑格尔似乎正好是康德的对立面：与康德关于不可能把"宇宙"理解成一个整体的断言形成明确的对照，黑格尔不是在展示存在总体的最终和最野心勃勃的普遍的本体论体系吗？然而这种印象是误导的，它没有注意到的是，辩证过程的最内在的"原动力"就是认识论的障碍与本体论的绝境之间的互动。在辩证的反思转向的过程中，主体被迫假定他关于实在的知识的不充分性标志着实在本身的更为彻底的不充分性（参见标准的马克思主义的"意识形态批判"概念，其基本前提是，关于社会实在的遭到意识形态扭曲的观点的"不恰当性"并不是一种简单的认识论上的错误，而且同时标志着我们的社会现实本身有某种严重的错误这种更为棘手的事实——只有本身是

“错误的”社会现实才会产生关于它自身的“错误”意识)。黑格尔这里的论点是十分清楚的:不但我们的知识的内在的不一致和矛盾不妨碍它作为现实的“真正”知识发挥作用,而且只有当概念的领域被从自身异化出去,分裂开来,被某种极端的僵局阻断,并陷入某种虚弱的前后矛盾,才有所谓“现实”(与“单纯的概念”相对的最常见意义上的“不容怀疑的外在现实”)可言。

要获得对这种辩证的旋涡的逼真观念,让我们回忆一下关于光的两种相互排斥的概念之间的经典对立:由粒子组成的光和由波组成的光——量子物理学的“结论”(光同时既是粒子又是波)把这种对立转换到“物自体”之中,其必然结果就是“客观实在”丧失了它的充分的本体论地位——转变成某种本体论上不完全的,由其地位最终说来是虚拟的实体组成的东西。或者一边读小说,一边考虑一下我们在心灵中重构的宇宙充满着“漏洞”,未被充分地建构的方式:当柯南道尔描写福尔摩斯的房间时,追问搁架上究竟有多少本书是没有意义的——作者心目中对此根本就没有一个明确的观念。然而,如果——至少是在象征意义的层次上——**对实在本身**发生了同样的情况,那又怎么样呢?从逻辑上说,亚伯拉罕·林肯的名言“你可以在某个时候欺骗所有的人,你也可以在所有的时候欺骗某些人,但你不可能在所有的时候欺骗所有的人”是模棱两可的:它是说有**某些总是**能够被愚弄的人,还是说在每个场合,**某个人或其他人**注定会被愚弄?然而,如果问“林肯究竟是什么意思?”是错误的,那又怎么样呢?林肯自己并没有意识到这种模糊性,这难道不是对这句难解的话的最有希望的解答吗?他只不过是想说一句俏皮话,而这句话之所以“降临到他头上”就是因为“它好听”?而且,如果其中一个且同一个能指(这里就是同一句话)“缝合”存在于所指内容层次上的根本的模糊性和不确定性的这一情境也适合于我们所谓的“实在”,那又怎么样呢?如果我们

的社会现实也是在这种极端的意义上被“符号地建构”的，以至于为了维护它的一致性的表象，一个空洞的能指（拉康所谓总能指）就必须掩盖和隐蔽本体论的鸿沟，那又怎么样呢？

因此，把（以符号为中介的，即本体论上建构的）**实在**的领域永久地与先于它的无从捉摸的和幽灵般的**真实域**区分开来的鸿沟是至关重要的：心理分析学家所谓的“幻象”就是通过把前本体论的真实域理（误）解成实在的另一个“更基本的”层次努力去弥合这一鸿沟——幻象为前本体论的真实域投射上建构实在的形式（就如同基督对于另一个超感知的实在的概念那样）。林奇的巨大优点就在于他拒绝弥合这些前本体论的现象与实在的层次之间的鸿沟这种完全是形而上学的诱惑。除了他传达真实域的幽灵般的维度的原色的视觉手法（对使之不真实的叙述对象的过多特写），人们应当把注意力集中在林奇运用奇异的无法定域的声音的方式上。例如，《象人》（*The Elephant Man*）中的梦魇场景就伴随着一种似乎要侵越把内部与外部分开的边界的奇怪的颤音：在这种声音中，就好像一台机器的极端的**外在性**正好与身体内部的极端的**亲密**相吻合，与心跳的节奏相吻合。主体的存在的内核，他的生命实体与机器的外在性的这种吻合难道不是提供了拉康式的异于主体，却又与主体无比亲密的 *ex-timacy* 这一概念的完美例证吗？

在言语的层次上，也许这一鸿沟的最好例证是林奇的《沙丘》（*Dune*）中的场景。空间协会代表在面对皇帝时只有通过麦克风——用拉康的术语来说，是通过大他者的媒介——才能把侬软低语转化成侃侃而谈。同样，在《双峰》（*Twin*）中，红色小屋中的矮子说着一种无法理解的、歪曲的英语，只是靠了假定麦克风的作用即大他者的媒介的对白字幕才能让人理解……在两种情形中，林奇都揭露了永久地把前本体论的原始言语，“真实域的呢喃”与充分建构的逻各斯分离开来的鸿沟。

这让我们回想起了辩证唯物主义本体论的根本特征：把“自在”的事件与它的符号登记/记录永远分离开来的最低限度的鸿沟、延迟；从量子物理学（根据这种观点，一种事件只有通过被记录在它周围的事物中，才会“成为它自己”，才能被充分地现实化）到经典好莱坞喜剧中的“过后才恍然大悟的反应”的手法（欺诈或事故的受害者首先平静地甚至是不无讽刺地意识到对他而言意味着灾难的事件或鸿沟，但没有意识到它的后果；稍过片刻之后，突然发抖或僵硬，就像一个得知他的未婚纯真的女儿怀孕了，先是平静地说“不错，好极了！”但仅仅几秒钟之后，就脸色苍白，并开始大声嚷嚷……），我们都能从不同的面貌认出这一鸿沟。用黑格尔式的术语来说，我们在这里讨论的就是自在与自为之间的最小鸿沟；德里达用关于“礼物”的概念来描述这种鸿沟：只要礼物还没有被接受，它就不完全“是”一件礼物；一旦被接受了，它就不再是一件纯粹的礼物，因为它已陷入交换的循环中了。另一个典型例子是一种正在出现的爱情关系中的紧张：我们都知道不可思议的沉默被打破前的情形的魔力——双方都已经确信他们的相互吸引，爱欲的紧张一触即发，这种情境本身似乎就是“充满”意义的，似乎在把自己朝言词的方向沉淀，在等待着言词，在探索命名它的言词——尽管一旦说出了这个词，它永远不是完全合适的，它必然伴随着一丝失望，魔力消失了，意义的每一次降生也是一次流产。

这一悖论指明了辩证唯物主义的根本特征，在混沌理论和量子物理学中能够最明确地认清这一点（而且这一特征也许还定义了我们所谓“后现代主义”）：一种无视细节的草率的方法暴露了（或者甚至是产生了）一种细致的、极度严密的方法依然无法把握的特征。众所周知，混沌理论产生于测量仪器的不足：当由同样的计算程序反复处理的同样的数据导致极端不同的结果时，科学家们开始意识到，数据中的差异太小，不足以被注意到，从而产生最

终结果中的巨大差异……在量子物理学的基础中，也出现了同样的悖论：与“物自体”的距离（即我们的测量的构成性的不准确，妨碍我们同时进行不同测量的“互补性”的障碍）是**“物自体”的组成部分**，而不仅仅是我们认识论上的缺陷，就是说，（我们所理解的）实在要显现，它的某些特征就**必须最终是“不确定的”**。

在某种意义上，量子潜能层次与赋予这一层次以现实性的“读数”时刻之间的裂缝难道不是与“过后才恍然大悟的反应”的逻辑——事件本身（父亲得知他的女儿怀孕）和它的符号记录，即过程“向它自身显现”的时刻被登记之间的裂缝——同源的吗？这里的关键在于这种辩证唯物主义的“符号记录”——它在事后赋予疑问中的事实以现实性——概念与唯心主义的“存在就是被感知”的等式之间的差异：（符号）记录的行为，“第二次记录”总是在最低限度的延迟之后来临的，而且永远是不完整的、粗率的，是把它与自在的记录过程分离开来的裂缝——尽管如此，它是“物自体”的组成部分，就好像所说的“物”只有通过就它本身而言的最低限度的延迟，才能充分实现它的本体论地位。

因此，悖论就在于**“虚假的”表象是包含在“物自体”之内的**这一事实。而且碰巧的是，其中还有被关于“本质”何以“必须显现”的教科书上的陈词滥调完全忽视的“本质与表象的”辩证“统一”，如此等等。忽视所有细节并把自己限于“纯粹表象”的“来自远方”的近似“观点”比一种专注的凝视更接近“本质”，因此，事物的“本质”恰恰是通过从直接性的真实域中除去“虚假的”表象而悖论性地构成自身的。[63]这样我们就有了三种要素，而不只是本质和它的表象：首先是实在；实在内部又有表象的“分界”面；最后，“本质”显现在这个分界面上。因此，引人注目的是，表象严格说来就是本质的显现或出现——即本质栖居的唯一场所。标准的唯心主义把实在本身整个地还原成某种不在这里的隐蔽本质的纯粹表象：在“实

在"本身的领域内部，必须划一条把"粗糙的"实在与实在的隐蔽本质得以显现的界面分离开来的界线，以至于如果我们拿走表象的这一中介，我们就失去在其中显现的"本质"……

康德的非宇宙论

从这个有利的地位，人们就能够清楚地看到康德是在什么地方从先验想像力的深渊"退却"的。回忆一下他对于"如果我们要获得通达本体领域，通达物自体，我们会有什么变化?"这一问题的回答，就难怪这种人的图景——由于他对于神圣的自在存在的畸形的直接洞见，这种人已经转变成没有生命的木偶——会在康德的评论者中间激起这种不安(通常，它要么就是在沉默中被忽略，要么就是作为一种不可思议的不得其所的身体被搁置)：康德所传达的不过就是人们所谓**康德式的根本幻象**，自由和自发的自由行动者的他者场景，在这种场景中，自由的行动者被转化成任由乖张的上帝摆布的无生命的木偶。当然，它的教训就是，没有这种幽灵一样的支持，没有这种他在其中完全受他者操纵的他者场景，就没有积极的自由行动者可言。总之，对于直接通达本体领域的康德式的禁令应当被重新表达：对我们来说依然不可通达的不是本体的真实域，而是我们的**根本幻象**本身——在主体过于接近这种幽灵般的内核的时刻，他就失去了他的存在的连续性。

因此，对康德来说，直接通达本体就将剥夺我们的"自发性"，正是后者构成了先验自由的内核：它将把我们转化成无生命的自动物，或者用今天的术语来说，转化成计算机，转化成"思想着的机器"。但是这个结论真的是不可避免的吗？意识的地位基本上就是自由在一个彻底决定论的体系中的地位吗？只有当我们不能认

识决定我们的原因时，我们才是自由的吗？要把我们从这种困境中解救出来，我们就应当再一次把本体论的障碍置换成一种积极的本体论条件。那就是说，把（自我）意识与误识、与认识论的障碍相等同的错误就在于它偷偷地（重新）引入了标准的、前现代的、“宇宙论的”“实在”概念，这种概念把“实在”当做一种确定的存在秩序：在这种充分地建构的确定的“存在之链”中，当然没有主体的一席之地，主体性之维就只能被理解成严格说来与关于存在的真确的认识论误认相互依赖的东西。于是，有效地解释（自我）意识的地位的唯一途径就是肯定**“实在”本身的本体论的不完全性**：只有在实在本身的内核有一道本体论的鸿沟，有一条裂缝——即一种创伤的过剩、一个不能并入实在的外在的身体，才有“实在”可言。这使我们回忆起“世界之夜”的概念：在确定的实在秩序的这种暂时的悬置中，我们遭遇了本体论的鸿沟，因为这个“实在”永远不是一个完整的、自我封闭、确定的存在秩序。只有从实在中精神错乱地撤退这种经验，绝对的自我收缩的这种经验，才能解释先验自由的神秘“事实”，才能解释实际上“自发的”（自我）意识，这种自发性并不是误认某种“客观”过程的结果。

只有在这个层次上，我们才能理解黑格尔的惊人成就：远非从康德的批判退回到表达宇宙的理性结构的前批判的形而上学，黑格尔完全接受（而且从中加以引申）康德的宇宙论二律背反的结果——并没有“宇宙”，作为本体论上充分建构的确定的总体的“宇宙”这一概念是前后矛盾的。根据那种解释，黑格尔也拒斥康德的人的幻想：由于他对于神圣的自在存在的畸形的直接洞见，这种人将转化成没有生命的木偶：这种幻想是没有意义的和前后矛盾的，因为正如我们已经指出的那样，它暗暗地重新引入了本体论上充分建构的神圣总体：一个只被理解为实体，而不同时被理解为主体的世界。对黑格尔来说，把人转换成可怕的神圣意志（或任性）的

木偶工具的这种可怖的幻想已经标志着从真正的畸形——自由的深渊的畸形，"世界之夜"的畸形——的退却。因此，黑格尔所做的就是通过证明幻想在填补自由的前本体论的深渊中的功能，也就是通过重构主体在其中被插入确定的本体秩序的确定的场景，"穿越"这种幻想。

那就是我们与罗戈兹纳斯基的最终差异：这种差异就在于对"在综合想像力之外是什么？什么是这种终极的深渊？"这个问题的不同回答。罗戈兹纳斯基是在寻求一种非暴力的、前综合的、前想像力的多样性中的统一，"事物之间的秘密的联系"，超出现象因果联系的一种乌托邦式的秘密和谐，作为纯粹多样性的时间-空间上的非暴力的统一的宇宙的神秘生命，困扰着康德晚年(《遗著》)的谜。然而，从我们的观点看，这种秘密的和谐正是要加以抵制的诱惑。我们的问题是如何理解主体性的奠基姿态，"消极暴力"，(不但是想像力，而且是)抽象的消极行动，自我退缩到"世界之夜"。这种"抽象"是本体论的综合所隐藏的深渊：是由构成实在的先验想像力所隐藏的——因此，它就是先验"自发性"神秘出现的时刻。

因此，海德格尔的问题就在于他把图式论的分析限于先验分析(限于知性，限于构成实在的范畴)，没有考虑图式论的难题是怎样重新出现在《判断力批判》中的，在那里，康德恰恰把崇高理解成把理性的观念本身图式化的尝试：崇高是随着想像力的失效，随着那永存而且先天不可想像的东西出现在我们面前的——而且正是在这里，我们遭遇了作为否定性的空隙的主体。总之，恰恰是因为海德格尔把图式论的分析限制在先验分析上，他就无法处理主体性的极端的维度，即它的内在疯狂。

因此，从我们的视野看，海德格尔的问题最终说来就在于：拉康式的解读让我们在笛卡尔式的主体性中发现了它在极端的时刻

（康德的“恶魔一样的恶”，黑格尔的“世界之夜”……）与绅士化-归化-规范化这种极端的随后的尝试之间的内在张力。后笛卡尔的哲学家们一而再、再而三地被他们的哲学谋划的内在逻辑所驱使，详细解释内在于我思的某种极端的“疯狂”时刻，同时又马上努力去把它“重新规范化”。而海德格尔的问题就在于他的“现代主体性”概念似乎不能解释这种内在的极端。总之，这种概念完全无法“涵盖”我思的导致拉康声称它是无意识的主体的那个方面。

再换一种方式来表达，拉康甚至常常被他的追随者忽视的悖论性的成就就在于，为了心理分析的利益，他回到了现时代，回到了“去文本的”理性主义的“主体”概念。就是说，今日对于海德格尔的美国式挪用的一种老生常谈就是强调他是怎样与维特根斯坦、梅洛-庞蒂和其他人一道阐释使我们能够摒弃作为自主的行动者的理性主义的“主体”概念——被排除在世界之外的主体以一种类似计算机的方式处理感官提供的数据——的概念图式的。海德格尔的“在世界之中”概念表明我们在一个具体的最终是偶然的生活世界中的无法还原和超越的“植入性”：我们总是已经在世界中，在让我们捉摸不定并永远作为晦暗的地平线而存在——我们作为有限的存在被抛入其中——的背景下从事生存的谋划。而且，沿着同样的思路解释意识与无意识之间的对立已经成了一种习惯：脱离肉体的自我代表理性的意识，而“无意识”则是我们永远不能完全控制的晦暗的背景的同义词，因为我们总是已经是它的一部分，总是已经陷入其中了。

然而，拉康以一种崭新的方式肯定了一种严格的对立：弗洛伊德式的“无意识”与我们作为总是已经投入的行动者被植入其中的背景、生活情境的结构上必然的和无法还原的晦暗性之间没有任何关系；毋宁说，“无意识”是脱离肉体的理性机器，它遵循的路径不顾主体的生活世界的要求。就其是一种原始的“脱节”，与它的

上下文情境不一致而言，它代表理性的主体；"无意识"是使得主体的原始立场不同于"在世界之中"的裂缝。

以这种方式，人们也能为主体怎样能够使自己脱离它的具体的生活世界并把自己(误)认为脱离肉体的理性行动者这个传统的现象学问题提供一种新的、意料之外的解决：这种脱离之所以能够出现，只是因为从一开始主体中就有某种抵制完全融入它的生活世界情境的东西，而且这种"东西"当然就是作为不顾"现实原则"的要求的心理机器的无意识。这表明何以在我们作为介入的行动者沉沦在世界中与这种沉沦在焦虑中的瞬息崩溃之间并没有无意识的一席之地。悖论就在于一旦我们抛弃了笛卡尔式的自我意识的理性主体，我们也就失去了无意识。

也许这也是胡塞尔拒绝接受《存在与时间》的举动中的真理要素，胡塞尔坚持认为海德格尔失去了现象学的悬搁判断的严格先验立场，并最终重新把"此在"理解成一种世间的实体：尽管这种责难严格说来是无的放矢，但它确实把握住了在海德格尔的"在世界之中"概念中，刻画笛卡尔式的主体性、刻画我思自我退缩到自身之中、刻画世界的晦暗的"疯狂"时刻为何消失不见这个问题……众所周知，海德格尔是怎样转变康德的著名提法的，即关于哲学的巨大丑闻是还没有恰当地证明从对象的表象到对象本身的过渡。对海德格尔来说，真正的丑闻是这种过渡竟然还被当做一个问题，因为作为在世界之中，作为总是已经与对象打交道的此在的基本处境就已经使提出这样一个"问题"变得没有意义了。然而，从我们的观点看，这种"过渡"(即主体进入世界，作为行动者的他的成分介入实在，进入他被抛入的背景中)不但是一个正当的问题，而且甚至是心理分析的问题。[9] 总之，我试图在海德格尔关于"时间性是存在体验的本体论视界"这一论题的背景下理解弗洛伊德的"无意识在时间之外"的陈述：正因为它"在时间之外"，无意识(本

能)的地位(正如拉康在《第六研究》中指出的那样)就是"前本体论的"。前本体论的领域就是"世界之夜"的领域，主体性的空虚在其中与"局部对象"的幽灵般的原始实在相遭遇，遭到 *le corps morcelé* 的这些幽灵的质问。我们在这里遭遇的是作为前时间的空间的纯粹的、极端的幻象。

胡塞尔在**本原还原**与现象学的**先验还原**之间的区分在这里是至关重要的：在现象学的先验还原之中没有失去任何东西，整个现象之流都保存下来了，只有主体对它们的存在立场发生了改变——代之把现象之流作为"自在"存在、外在于世界而存在的实体(对象和事态)接受下来，现象学的还原把它们"去实在化"；把它们作为纯粹非实体的现象之流接受下来(这种转变也许近似于佛教的某种版本)。在海德格尔作为"在世界之中"的"此在"概念中，与实在的这种"分离"丧失了。另一方面，尽管胡塞尔的现象学的先验还原似乎正好是康德的先验维度(经验的先天条件的维度)的对立面，它与康德之间仍然有一种出乎意料的联系。保罗·德曼(Paul de Man)在其未出版的手稿《康德的唯物主义》中，重点探讨了作为康德唯物主义之所在的康德式的崇高难题：

> 康德观察这个世界就好像是用一种不包含指称或指导过程概念的绝对彻底的形式主义方式……赋予崇高的动力学中的审美判断以活力的彻底的形式主义就是所谓唯物主义。

用海德格尔的术语来说，崇高的体验要求悬置我们对生活世界的介入，要求悬置我们与上手的对象的关系，要求不再陷入形成我们的生活世界的特征的意义和用法的复杂网络。德曼的悖论式的主张因此就是针对标准的论题的，根据这种论题，唯物主义是被确定在填满空洞的形式框架的某种肯定的、确定的内容的层次上的(唯

物主义认为内容产生决定形式，而唯心主义设置了一种先天不能简约成它所包含的内容的形式），正如它是被确定在与对象的实际约定的层次上的，这种对象是它们的消极沉思的对立面。人们会用另一个悖论来补充这个悖论：康德的唯物主义最终说来是想像力的唯物主义，是先于每一种本体论建构的实在的**想像力**（*Einbildungskraft*）**的唯物主义**。

当然，当我们谈论世界时，应当记住我们是在处理关于它的两个不同的概念：(1)传统形而上学的作为所有实体之总体，作为有秩序的"存在巨链"的世界概念，人作为一种存在物在这个世界中占据着一种特殊的位置；(2)完全是海德格尔式的以现象学为根据的世界概念，这种概念把"世界"理解成存在之去蔽的有限视界，理解成实体把它们自己呈现给历史性的此在——这种此在在被抛入一种具体的境况的背景下谋划它的未来——的方式的有限视界。因此，当我们遭遇来自遥远的历史上的过去的一个对象——例如一件中世纪的器具——时，使之成为"过去"的并不是它本身的年代，而是这样的事实：它不再直接地属于"我们的"世界的一个踪迹（存在之去蔽的一种历史性模式的踪迹，有意义的社会实践的一种相互关联的结构的踪迹）。

既然这样，当我们断定康德在他的纯粹理性的二律背反中削弱了世界概念（的本体论的有效性）时，这种断言不是局限在传统形而上学的作为所有实体之总体的世界概念（这种世界实际上是超越可能经验的视界的）上了吗？而且，只要我们清除它的笛卡尔式的物理主义的内涵（作为自然的、现成对象的表象的科学理解的概念框架的知性范畴）并把它颠到成介入的行动者的意义的有限视界，"先验视界"的概念（与本体的超验相对立）不是已经指向海德格尔式的作为存在之去蔽的"有限视界的世界"概念了吗？也许人们应当在清单中加上另一个世界概念：前现代的"人类中心的"、

但还不是主观的作为宇宙的世界观，地球中心、众星在上的有秩序的"存在巨链"，其秩序为一种更深刻的意义提供了证明的宇宙，如此等等。尽管这种有秩序的宇宙（今天在各种"整体论的"观点中得到重新肯定）也与完全现代的、空虚和原子的无限的、无意义的"寂静的宇宙"截然不同，仍然不应当把它与作为意义视界的现象学的"先验的世界"概念混为一谈，这一意义视界确定实体如何揭蔽给有限的行动者的。

那么，是否所有这一切意味着对世界概念的康德式的解构是通过纯粹理性的二律背反实现的就不会影响作为实体向有限的行动者去蔽的有限视界的世界吗？我们保证会有这种影响。弗洛伊德称做"无意识"、"死本能"如此等等的维度正是前本体论的维度，这种维度把一道鸿沟引入一个人，使之繁忙地沉沦于世。当然，海德格尔把繁忙的行动者沉沦于他的破碎的世界的方式称做"畏"（anxiety）：《存在与时间》的一个核心的主题就是，任何具体的世间经验最终都是偶然的，而且正因为如此，就总是处于威胁之中的。与动物形成对照，此在永远无法完全与它的周遭世界相吻合，它之沉沦于它的确定的生活世界总是危险的，而且能够被对于它的脆弱性和偶然性的瞬间体验所削弱。因此，关键问题是，这种破碎的"畏"的体验——这种体验把此在沉沦在它的偶然的生活方式中——怎样与作为主体性的根本姿态的"世界之夜"的体验、疯狂时刻的体验、极端收缩的体验、自我退缩的体验联系在一起？海德格尔式的向死存在怎样与弗洛伊德式的死本能联系在一起？与某些把它们等同起来的尝试（可以见之于拉康 20 世纪 50 年代早期的工作）形成对照，人们应当坚持它们的彻底的不相容性："死本能"指明了"不死的"薄层（*lamella*），指明了对先于存在的本体论去蔽的本能的"不死的"坚持，其有限性在"向死存在"的体验中横阻在一个人面前。

注　　释

① 参见 Jacques Derrida, *De l'esprit. Heidegger et la question*, Paris: Galilée 1987。

② 参见 Reiner Schürmann, *Heidegger on Being and Acting*, Bloomington: Indiana University Press 1987。

③ 参见 Theodor W. Adorno, *The Jargon of Authenticity*, London: New Left Books 1973。

④ 参见 Jean-Francois Lyotard, *Heidegger et 'les Juifs'*, Paris: Galilée 1988。

⑤ '"Eating Well", or the Calculation of the Subject: An Interview with Jacques Derrida',载于 *Who Comes After the Subject*, Eduardo Cadava, Peter Connor and Jean-Luc Nancy 编, New York: Routledge 1991, p. 104。

⑥ 在接受《明镜周刊》(*spiegel*)的访问时,海德格尔被问到哪一种政治制度最适应现代技术,他的回答是:"我并不相信就是民主制。"(*The Heidegger Controversy: A Critical Reader*, Richard Wollin 编, Cambridge, Ma: MIT Press, 1993, p. 104。)

⑦ "当今贩卖国家社会主义的哲学的著作……与这一运动(即普遍技术与现代人的遭遇)的内在真理和伟大性毫不相干。"(Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven, Ct: Yale University Press 1997, p. 199.)

⑧ 就斯大林主义和法西斯主义的联姻而言,海德格尔默默地站在法西斯主义一边这一点上,我与他不同而赞成巴迪欧(参阅 Alain Badiu, *L'Éthique*, Paris: Hatier, 1993)的观点,他认为尽管斯大林的共产主义要对恐怖(或这些恐怖的具体形式)负责,但它仍然是与(十月革命的)真理事件内在地联系在一起的;而法西斯主义是一个伪事件,是本真性幌子下的谎言。参见拙著 *The Plague of Fantasies* (London: Verso 1997)第二章。

⑨ 参见 Robert Pippin, *Idealism as Modernism*, Cambridge: Cambridge University Press 1997, pp. 395—414.

⑩ 我在这里受益于与 Eric Santner 的谈话。

⑪ Martin Heidegger, *Being and Time*, Albany, NY: SUNY Press, p. 437.

⑫ Gilles Deleuze, *Image-temps*, Paris: Éditions de Minuit, 1985, p. 232. 换句话说，选择总是一种元选择，它包含着选择与否的一种选择。例如，卖淫是一种简单的交换：一个男子为与一个女人发生性关系付钱。另一方面，婚姻包含两个层次：传统的婚姻把男人当做谋生的工作，他需要付出很多（把她作为他的妻子来供养），以便无需（为性）付给她什么。因此，在金钱婚姻中，我们可以说丈夫付钱给妻子，以便她不但把她的身体而且把她的灵魂卖给他——她应当假装她是出于爱而把自己给他的。或者也可以说，一个人为了与一个妓女发生性关系而付钱给她，而如果一个人的妻子是妓女，又不与她发生性关系，那么他就需要付出更多（因为在这种情形中，她没有得到满足，他就需要用另外的方式，用慷慨的礼物抚慰她）。

⑬ Mark Poster, *The Second Media Age*, Cambridge: Polity Press 1995, p. 81.

⑭ 参见 Walter Benjamin, 'Theses on the Philosophy of History', in *Illuminations*, New York: Schocken Books 1969.

⑮ 詹姆逊正好成为靶子，他发表了有争议的观点：海德格尔 1933 年公开的政治介人远非可叹的反常，而是他唯一称心的公共姿态。

⑯ 在这里也应当把风格问题考虑在内：海德格尔 I 是"技术性的"、"非音乐性的"，引入新的难以理解的技术性区分，生造新的术语，剥夺它们的具体约定中具有伦理内涵的范畴，如此等等；海德格尔 II 是"音乐性的"，为了诗性的沉思抛弃了严格的概念区分，用简洁循环的诗性沉思取代冗长的系统地形成的思路（只需回想一下《存在与时间》中使用的分段符号）。当然，人们应当把注意力集中在交替使用的两套术语中被排除的东西上面：它们都是"极其严肃的"，一种是强迫的技术性的方式，堆砌着用来处理概念区分的新造的术语；另一种是对天命的神秘性的诗性让渡。两者所缺失的都是快乐的反讽，这正是尼采风格的基本特征。（回想一下海德格尔是怎样彻底地和明显地忽视尼采在《瓦格纳事件》中对瓦格纳的看似粗暴的拒斥中的深刻的反讽和含糊——海德格尔把这种拒斥当做尼采作为一个思想家的成熟的关键而大加赞扬。）

⑰ 参见 Martin Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, Bloomington: University of Indiana Press 1997。

⑱ 在一个更为一般的层次上,阐释从早期黑格尔到米歇尔·福柯(他的《性史》第一卷宣布了一个根本不同于后来作为第二卷和第三卷出版的普遍的谋划)的未完成的哲学谋划的概念是令人感兴趣的;这种未完成性是(从费希特到胡塞尔)那些哲学家们的正面做法,他们从未比确立他们的体系的奠基原则走得更远,就是说,他们不断地(重)写同样基础性和/或导论性的文本。

⑲ 参见 Cornelius Castoriadis, 'The Discovery of the Imagination', *Constellations*, vol. 1, no. 2(October 1994).

⑳ 同上书, pp. 185—186。

㉑ 同上书, p. 212.

㉒ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, New York: Macmillan 1956 pp. 152—153.

㉓ 正如 Robert Pippin 在 *Idealism as Modernism* 第一章所阐明的。

㉔ 参见 'Appendix Ⅴ: Davos Disputation', 载于 Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, pp. 193—207。

㉕㉖㉗㉘㉙ Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, London: Everyman's Library 1988, p. 78.

㉚ G. W. F. Hegel, 'Jenaer Realphilosophie', 载于 *Frühe politische systeme*, Frankfurt: Ullstein 1974, p. 204; 译文采自 Donald Phillip Verene, *Hegel's Recollection*, Albany, NY: SUNY Press 1985, pp. 7—8。

㉛ Hegel, 'Jenaer Realphilosophie', pp. 204—205.

㉜ G. W. F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A. V. Miller, Oxford: Oxford University Press 1977, pp. 18—19.

㉝ 在这一点上,我一再地引用我的几乎所有的著作。

㉞ 关于这个重要的观点,参见 Zdravko Kobe, *Automaton transcendentale* I, Ljubljana: Analecta 1995。

㉟ 当然,我们这里正在重复黑格尔对康德的物自体恰当地实行的倒转:我们主观设定/中介的这种纯粹的前提,影响我们但并未通过我们的反思活动

的这种外在的物,实际上是它的严格的对立面:是某种纯粹被设定的东西,是思想的抽象的极端努力的结果,是一种纯粹的思想物(*Gedankending*)。同样,想像力的前综合的真实前提已经是最纯粹的想像力的产物。

㊱ Hegel, 'Jenaer Realphilosophie', p. 206; 译文采自 Verene, p. 8。

㊲ 参阅 Jacques Derrida, 'Cogoto and the History of Madness', 载于 *Writing and Difference*, Chicago: University of Chicago Press 1978。

㊳ *Kant on Education*, London: Kegan Paul, French, Trubner & Co. 1899, pp. 3—5.

㊴ 参见 G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History, Introduction: Reason in History*, Cambridge: Cambridge University Press 1975, pp. 176—90。

㊵ 参见 Jacob Rogozinski, *Kanten*, Paris: Éditoins Kimé 1996, pp. 124—30。

㊶ 对康德的二律背反与拉康的非全(not-All)悖论之间的联系的详尽解释,见拙著 *Tarrying With the Negative*, Durham, NC: Duke University Press 1993。

㊷ 引自 Rogozinski, *Kanten*, p. 118。

㊸ 谢林的作为绝对的三个"时代"的"过去"、"现在"和"未来"概念的巨大成就是打破了突出现在的康德的时间图式论的限制;谢林在真实域的深渊的幌子下把刻画永远不是现在的过去作为他的主题,因为它从时间的开端就是过去;补充这个概念的是将总是"要来临"的"未来"概念,而不只是有缺陷的现在模式。

㊹ 人们会在这里建立一种与阿兰·巴迪欧的"真理事件"概念之间的联系,巴迪欧把"真理事件"当做某种新的不能根据现存的因果网络加以解释的东西的出乎意料的出现。参见本书第三章。

㊺ 参见 Daniel Breazeadale, 'Check or Checkmate? On the Finitude of the Fichtean Self', 载于 *The Modern Subject. Conceptions of the Self in Classical German Philosophy*, Karl Ameriks and Dieter Sturma 编, Albany, NY: SUNY Press 1995, pp. 87—114。

㊻ 同上书, p. 100。

㊼ 这里出现的是费希特的 Anstoss 与弗洛伊德—拉康式的原我(Ur-Ich)与

对象之间的关系图式的一种平行关系，外在的身体居中，后者扰乱前者的自我陶醉的平衡，启动这种内在残根的逐步驱逐和结构化的漫长过程，正是通过这种过程（我们所经验的）“外在、客观的实在”得以建构（参见拙著 *Enjoying Your Sympton!*, New York: Routledge 1993，第三章）。

㊽ Rogozinski 反对这种认为在康德自己那里有另一种“秘密的”倾向的理解，根据这种理解，康德的绝对命令代表他者的呼声，这种呼声不但包含它自己的有限的时间性（一种打破了“现在”的线性相继的限制的时间性，因为它是自由事件的时间性，无中生有的破裂的时间性），而且也是一种不再能够在意志中找到根据的法则：就像卡夫卡的《审判》中的法庭的神秘的法律，道德命令是一种“对你没有任何要求”的法律。正是对人类事务的这种根本的冷漠中，潜藏着法律的最终谜团。

㊾ 参见 Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, pp. 146—165。

㊿ 见拙著 *Tarrying With the Negative* 第三章。

51 因此，人们在为如下的论题作辩护时应当格外小心，这一论题认为，女性的主体性发现突破幻象的控制，“穿越”它的基本幻想要比男性主体性更为容易，这一事实意味着妇女更容易接受对待符号性的外观/虚构的宇宙的玩世不恭的疏远态度（“我知道男根、象征性的男根权力是一种纯粹的外观，唯一重要的是快感的真实域——这是关于妇女的著名的老生常谈，它把妇女当做这样的主体，她们能够容易地“看破”象征性的虚构、理想、价值的符咒，并把焦点集中在真正重要的而且是崇高的外观的真正去崇高的基础的不容怀疑的事实——性，权力……——上面）：这种玩世不恭的疏远并不等于“穿越”幻想，因为它暗暗地把幻想还原成歪曲我们与“真实的”实在的接触的幻觉之幕。与利用虚假的证据的结论形成对照，人们应当坚持认为玩世不恭的主体至少是一个从幻象的控制中解放出来的主体。

52 关于“壳层”这个概念，参见 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, pp. 197—198。

53 同注㊿。

54 Yuji Konno, 'Noise Floats, Night Falls', 载于 *David Lynch: Paintings and Drawings*, Tokyo: Tokyo Museum of Contemporary Art 1991,

p. 23。

㊺ 当然，在什么样的程度上，这种幻想狂的概念是完全可以在潜在广告的情形中得到证明的，这依然是一个开放未决的问题。

㊻ 引自 R. W. Clark, *The Life of Bertrand Russell*, London: Weidenfeld & Nicolson. 1975, p. 176。

㊼ 详细的解释见拙著 *The Indivisible Remainder、An Essay on Schelling and Related Matters*, London: Verso 1996。

㊽ 这一点同样适用于康德的道德法则：如果一个人与道德法则靠得太近，它的崇高伟大就会立刻转变成有吞没主体之虞的物的可怖深渊。

㊾ 从这一角度看，关键是把胡塞尔关于"被动综合"的晚期手稿——他死后在《胡塞尔文库》中出版——重新理解成指向难倒海德格尔（即海德格尔从中退却）的这个领域。也许晚期胡塞尔并非全部沉浸在被《存在与时间》的伟大突破废弃的哲学谋划中……参见 Edmund Husserl, *Analysen zur parriven Synthesis*, Husserliana, vol. XI, The Hague: Martinus Nijhoff 1966。

第二章 黑格尔式的敏感主体

何谓“否定之否定”？

新时代机场袖珍本系列丛书之一，科林·威尔逊(Colin Wilson)的《从亚特兰提斯到斯芬克斯》[①]以“恢复古代世界丧失的智慧”(这本书的副标题)为主题，在其最后一章中对知识的两种类型提出了异议：“古代”直觉和现代知识。“古代”直觉囊括了所有我们对现实的潜在节律的直接体验(“右脑认知”)的东西，而现代知识是一种有关自我意识和对现实的理性解剖的知识(“左脑认知”)。这位作者在高度赞扬了古代集体意识的巨大魔力后，认识到虽然这种类型的知识具有很大的优点，但是“它本质上是有限的”。它使人太愉悦，太放松，它的获得几乎是公共的，[②]因此，对人类的进化来讲，离开这种状态，进入到理性技术占支配地位的更

加积极的态度是必要的。当然，今天面临的问题是要重组这两种认知和"恢复丧失的智慧"，即把这种智慧与现代的成功联合起来（我们一般认为，现代科学所取得的最大成功就是量子物理学，它是一种对机械论观点的自我扬弃，它认为整个宇宙由一种隐藏的"生命之舞"模式统治着）。

然而，威尔逊的书在这种综合是怎样发生的问题上采取了一个令人意外的步骤。威尔逊非常聪明地放弃了两种流行的观点：一种观点是直接的前现代，它认为"理性主义的西方"的历史只不过是一种失常，我们应该回归到古代的智慧；另一种观点是伪黑格尔的"综合"概念，这种"综合"以某种方式在两种精神原则之间获得平衡，并使我们在两种世界之间保持最好的状态：当我们在维持基于损失而获得的成就时（技术的进步往往也会产生个人主义的倾向），我们重新获得了丧失的同一。威尔逊不同意以上两种说法，他认为下一个阶段，即克服西方理性主义或个人主义立场的限制的阶段，必定会以某种方式从西方立场的内部出现。他把这种出现的原因归结为想像的力量：西方的自我意识原则和个人主义也将会因我们想像的能力而产生，并且，如果我们把这种能力发挥到极限，那么将会产生一种新的集体意识层，即共享的想像。因此，这本书的结尾部分很让人吃惊：我们渴望已久的人类进化的下一个阶段，即远离自然和作为整体的宇宙"已经发生，它在过去的3 500年内一直存在。现在我们要做的只是重新认识它"（这本书的最后一句话）[③]。

那么，3 500 年前发生了什么事？——公元前 2000 年发生了什么事？（代表古代智慧最高成就的）古埃及王国的没落和新的暴力文化的出现（这种文化是现代欧洲意识的来源）——总之，没落本身就是对古代智慧的致命性的忘却，这种忘却使我们与"生命之舞"保持一种直接的联系。如果我们完全赞同以上观点，那么，我

们不得不得出以下结论：**没落的时刻（对古代智慧的忘却）恰好与其对立面，即渴望已久的进化的下一个阶段同时发生。**黑格尔的发展的规律正好说明了这一点：没落就其自在的状况而言，就是对自己的自我扬弃；创伤就其自在的状况而言，就是对自己的治愈，因此，我们对没落的认知根本上就是一种误解，一种歪曲的看法——我们必须做的是，完成从自在到自为的转变：改变我们的看法，承认渴望已久的颠覆已经在正在发生的事上起作用。

从一个阶段到另一个阶段的运动的内在逻辑不是从一个极端到另一个极端再到更高的同一；而是，第二个阶段往往是第一个阶段的激进化。"西方机械论态度"存在的问题不是它忘却了或压抑了古代的整体智慧，而是它**没有完全地与它断绝关系**：它仍然从旧的"古代的智慧"来看新的宇宙（带着一种散漫的态度）；当然，新的宇宙不可能只是作为继"没落之后"的灾难性的世界而出现的。我们再次从没落中升起，我们不能解脱它的影响，但是我们得承认没落本身就是我们渴望已久的释放。

在《伤害的状态》[①]中，温迪·布朗（Wendy Brown）谈到了辩证过程的相同逻辑。当她强调受压迫者对压迫者的第一反应就是想像出一个世界，那儿没有压迫他们的他者（the Other）——女人会想像一个**没有男人**的世界；非裔的美国黑人会想像一个**没有白人**的世界；工人会想像一个**没有资本家**的世界……这种态度之所以错误，不是因为它"太过激进"，只想要消灭他者，而不只是改变它；恰恰相反，是因为不够激进，它无法细心地去了解，某个位置的身份认同（工人、女人、非裔美国人……）是由他者所"中介"的（mediated）（没有资本家去组织生产过程，就没有工人……），因此，如果想要摆脱压迫性的他者，就必须实质上转化自己所处位置的内容。这也是仓促的历史化的致命缺点：一个想要"摆脱俄狄浦斯的罪的重担和焦虑而获得性的自由"的人同样会像一个工人所

希望的一样，**作为一个工人**生存，而没有资本家的压迫；他们不能说明自己的位置是由他者所“中介”的方式。著名的米德-马林诺夫斯基(Mead-Malinowski)自由的神话，即非内向的性在南太平洋的统治，向我们提供了这种“抽象的”否定的例子：它只是设想根植于我们自己的历史内容中的“性自由”的幻想处于“原始社会”的时空-历史的他者的境地会是怎样。从这个意义上讲，它不具有充分的“历史性”：在试图想像一个“激进的”他者时，它仍然与自己的历史视界并列——总之，反俄狄浦斯实质上就是俄狄浦斯的神话……

这个错误使我们更加了解黑格尔的“否定之否定”：其基质(matrix)不是一种丧失和丧失的恢复，而是一种从状态A到状态B过渡的过程：首先，对A的直接“否定”否定了A的位置，但它仍然**在A的符号限制的范围内**，因此，它必须被另一种否定所否定，这种否定否定了与A共存的符号空间和其直接的否定(一种信仰的统治起初被一种神学上的异端所颠覆；资本主义起初被以“劳动阶级的统治”为名义的东西所颠覆)。在此，否定系统的“真实的”死亡与其“符号的”死亡之间存在的差异是很重要的：系统不得不死两次。马克思在其《资本论》中只使用了一次“否定之否定”这一术语。在谈到社会主义的“解放者的解放”时，马克思正好想到了这样一种两阶段的过程。这个(神秘的)起点是这样一种状态：生产者拥有生产的工具；在第一阶段，解放的过程在**生产工具的私人所有的框架中**发生了，这意味着多数人的解放等于生产工具的私人所有集中到了一小部分阶级(资本家)手中；在第二阶段，这些解放者他们自己被解放了，因为私人所有制被取消了……在马克思看来，使人感兴趣的地方在于资本主义本身，从其概念的意义上讲，是两种更加“稳定的”生产模式的结合点：资本主义始终不能实现自己的投射(后来，德勒兹也表述了相同的观点，他强调资本主

义把自己限制在它本身所解放的"去地方化"的力量之中)。[5]

黑格尔的三元组的整个逻辑的相同基质也建构了反对政党统治的斗争经验。在斯洛文尼亚，这种斗争分三个阶段进行：第一个阶段是内在敌对阶段，批评以自己的价值为名义的政体："我们所拥有的不是真正的社会主义，不是真正的社会主义的民主"！这个批评是"前黑格尔式的"：它不能说明这一事实，即不能实现其自己的价值观念的现存的政体显示了这一观念本身的不足之处。正因如此，严格地说，政体对这一批评的回应是正确的：它是抽象的；它显示了不能在现实中为我们所觉察的美丽的灵魂；它批评理念的唯一历史可能性的实现，而这理念是反对现实的。

当反对派接受这个事实时，斗争就进入了第二个阶段：建构自主的"市民社会"的空间，而这一市民社会是外在于政治权力的领域。那么，其态度就很明确了：我们不需要权力，我们只需要外在于政治权力领域的自主的空间，在这一空间内，我们能清楚地说出自己的艺术感、市民权利、精神，也能清楚地知道自己的利益，并批评权力和反思其局限性，而无需努力地去排挤它。当然，政体对这一态度的基本的批评也是正确的，这一批评是：你对权力的漠视是错误的和伪善的——真正在你后面的东西是权力。因此，斗争进入了第三阶段，也是最后一个阶段：鼓起我们的勇气，而不是伪善地宣称我们的手是干净的，我们不需要权力，而是颠覆我们的位置并断然地赞同权力的批评："是的，我们是需要权力，为什么我们不应该需要权力？为什么它会因你而被颠覆？"

在前两个阶段，我们遇到了知识与真理的分裂：政体的支持者的立场是错误的，他们的批评仍然存在着某些真理，而反对派是伪善的(虽然这一伪善是由政体本身强加的约束条件所决定的，但因此，在其反对派的伪善中，政体接受了这一真理：自己的话语是错误的)。在第三个阶段，伪善最后站在了政体这一边。也就是说，

当异议者最后承认他们是在权力之后时，自由的、“文明的”政党成员因他们对权力的极度贪婪而批评他们——当然，这一批评完全是伪善的，因为这些批评者实际上真的（仍然）掌握着绝对的权力。另一个主要的特征是，在前两个阶段真正重要的是形式本身，就内容来讲，对现存权力的正确的批评是不相关的（强硬路线者一直都不太赞同市场革命的，但后来还是把市场革命玩弄于手掌之中）。总的来说，批评是从外部形成的。在第三个阶段，即自主的市民社会阶段，外部只是“自为”的，即主要的维度完全是形式的，这一阶段在术语的限制性的意义上把权力限制在政治领域的范围内。只有在这一阶段，形式和内容才达成一致。

从自在到自为的过渡的逻辑极为重要。当恋人中的一方甩掉另一方时，对被抛弃的一方来讲，如果知道是因为第三者的介入而导致他们分手，这总是一种创伤性的伤害；然而，要是被抛弃的一方知道根本**不是因为第三者的介入**，即不是因为外在的原因，这难道不更糟吗？在这种情况下，这个不为人知的“第三者”只是个托辞，作为抛弃的一个借口，让双方关系中原本就有的不满变得具体化？“自在”，即双方的关系，已经在对方遇见第三者之前就结束了，但是这一事实只有在透过认识第三者才会变成“自为”，即认识到双方关系已经结束。因此，从某种意义上讲，第三者是一个“否定量”（negative magnitude），它使双方的不满具体化了——然而，正是这样，她或他才是必需的，如果这一不满变成“自为”或使自身成为现实的话。因此，从自在到自为的过渡包括了重复的逻辑：当一件事物变成“自为”，实际上它并没有发生变化；它只是重申（重新表明）它在自在状态已经拥有的东西。[6]故“否定之否定”只不过是最纯粹的重复：在第一次运动中，某一姿态成功了又失败了；然后，在第二次中，相同的姿态又**被重复**。理性（Reason）只不过是理解（Understanding）的重复，只不过是拿掉了理解中的过剩的超

感知的、非理性的超越(Beyond),就好比耶稣并不与亚当对立,只不过是第二个亚当。

菲尔德斯(W. C. Fields)在其有关黑格尔学说的著作中很好地描述了这种过渡的自我指涉性(self-referentiality),他非常幽默地指出,埃及人的秘密对于埃及人本身来讲也是个秘密:**你只能骗一个骗子**,即除非你的欺骗动员、操纵了受害者的欺骗的嗜好,否则你就达不到欺骗的目的。这个悖论对每个成功的骗子来讲是很有效的:要想达到欺骗的目的,方法就是以一种半合法(semi-legal)的方式向预期的受害者描述赚大钱的机会,因此,受害者被你的提议唤起了他欺骗第三方的意图,而没有注意到你真正的意图是将他变成一位容易上当的人……或者用黑格尔的话来说,你——骗子——对受害者的外在的反思已经是受害者本身的一种内在的反思的确定。在我的"否定"——欺骗不存在的第三者——中,我实际上"否定了自己",骗子自己被欺骗了(从某种程度上讲,这是瓦格纳的《帕西法尔》中的嘲弄式的颠覆:"救赎者的救赎")。

这就是黑格尔的"理性的狡计"(cunning of Reason)作用的方式:它依靠受害者身上的自我本位的/欺诈的推动力——即黑格尔的"历史中的理性"就像众所周知的美国骗子艺术家一样,他通过利用受害者们的卑鄙的特征欺骗了他们。在这一颠覆中,存在一种诗歌般的正义:可以说,主体从骗子那里获得了自己的信息,但这信息是以真正的/反向的形式显现给他的——即他不是真正骗子的外在诡计的受害者,而是他自己诡计的受害者。我们可以再举一个这种颠覆的例子:**政治的道德化**必然以其对立面而告终,即以激进的**道德政治化**而告终。那些直接用道德的术语(善与恶的斗争、诚实与腐败的斗争)描述政治的敌对的人迟早会被迫履行道德领域的政治工具化这一职能:他们的道德评价屈从于其政治斗

争的真实需要——“我支持X因为他道德上是善的”不知不觉地变成“X必须是善的，因为我支持他”。类似地，左派的性能力的直接政治化(“个人是政治的”，即“性能力”的概念作为政治权力斗争的竞技场)不可避免地成为政治的性征化(基于性别差异的政治压迫的基础迟早会以某种形式的转变结束，在新时代，其形式为政治转变为女性原则和男性原则之间的斗争)。

辩证的变形体

最后两个例子清楚地说明了黑格尔不仅把绝对(the Absolute)看成“是实体(Substance)，而且是主体(Subject)”，而主体则是它似乎要表示的东西的对立面(绝对的“主体”通过其中介的活动淹没——整合——了全部实质内容)：黑格尔的《精神现象学》难道不是一次又一次地告诉我们主体的重复失败的故事吗？主体未能实现其社会实体中的投射，也未能洞察社会现象——“大他者”，即社会实体怎样一次又一次地挫败他的投射并颠倒其投射的？因此我们至少可以原谅拉康在整合来自现象学的两个分离的“意识的形象”上所犯的小小错误，这两个“意识形象”分别为“心法”(Law of the Heart)和“美丽的灵魂”(Beautiful Soul)。它们拥有相同的基质，也许它们比“不快乐的意识”(Unhappy Consciousness)拥有的更多，它们浓缩了《现象学》的基本的作用：在它们那里，主体试图宣称他的正义的态度，但是其态度的真正的社会感知却是他自我感知的对立面——对于社会实体来讲，主体的正义就等于罪恶。

然而，反对意见认为，在现象过程中，我们仍然要面对的是：主体束缚于其自恋的有限框架内，因此，他必须以他的最终死亡作为

代价;真正的普遍的主体只出现在这个过程的最终端,而且他不再与实体对立,而是真正地包含实体……黑格尔对这一批评的回答是,**根本不存在这样的"绝对主体"**,因为黑格尔的主体除了单边的自我感知的运动以外一无所有,这种把自己定位在独一无二的地位上的傲慢必然会转过来反对自己,并最终以自我否定来结束自己的生命。确切地说,"实体即主体"意味着自我感知的运动不是外在于实体,而是由实体构成,通过这种运动,他把自己当做普遍的原则来安置自己。

正因如此,黑格尔的"否定之否定"并不是指经历痛苦的分裂与异化之后神奇地回归于同一性(identity),而是去中心(decentred)的他者对主体傲慢的复仇:第一次否定在于主体对社会实体的反抗(扰乱社会安宁的"犯罪"行为),而接下来的"否定之否定"只不过是**实体的复仇**(例如,在精神分析中,"否定"意味着主体将其存在的某些实质内容压抑到无意识之中,而"否定之否定"就是被压抑者的回归。下面我们再来看看有关美丽的灵魂的陈腐例证:"否定"是美丽的灵魂对社会环境的关键态度,而"否定之否定"则是美丽的灵魂对他自己怎样依靠——并因此完全地参与——邪恶世界的一种洞察力,而这个世界正是他自己试图要放弃的。"否定之否定"不以任何神奇的颠倒为前提,它只是暗示了主体的目的论活动的移置或阻碍。因为这样,坚持认为否定之否定也会以这种方式失败,并且分离不能"回归于自我"的观点忽略了这一点:否定之否定是主体投射失败的逻辑基质——即无自我相关的否定的一种否定成功地施行了主体目的论的活动。

我们可以从大卫·林奇的电影革命中很清楚地看到:以往的整部电影都是用一种占支配地位的主体透视来建构叙事的空间(例如,在黑色电影中,主体透视都是主人公自己的透视,即他自己对行为进行评论),而林奇试图表现多样的观点。在《沙丘》这部电

影中，林奇运用了一种过程：多样的画外音对行为进行评论，而这被许多批评家不公平地当做一种建立在荒谬之上的非电影的幼稚。除此之外，主人公不是用倒叙的形式来回忆过去的事情，而是事件与旁白同时进行，以此来表达主体的疑惑、焦虑等。主人公的旁白虽然不能代表所描写的情形，但是它本身已被嵌入其中并作为它的一部分，即旁白表达了主体参与到情形中。

这一过程使今天的观众感到震惊，这并不让人感到奇怪。从这一过程看，今天的观众是荒谬可笑的——它神秘地接近另一个主要的好莱坞姿态：当屏幕上的人听到或看到一些使他惊吓的(愚蠢的或难以相信的)东西时，他的注视通常会变得僵硬，他会把他的头稍微地倾斜一点，然后直接窥视照相机，同时会问"怎么了"或类似的一些话——如果这一场景发生在电影连续剧里，这种姿态肯定伴随着录音的笑声。在《我爱露西》(*I love Lucy*)中就是这样：白痴般的姿态显示了配准(registration)的反思时刻的到来。男演员直接沉浸在叙述性的现实中，但即刻受到打扰；可以说，男演员把自己从叙述性的内容中摆脱出来，并且充当自己困境的观察者的身份……在《沙丘》(*Dune*)和《我爱露西》中，这个貌似无邪的过程对权威的本体论的大厦的基础构成了威胁：它把主体的看法铭刻入"客体的现实"的心脏中。换句话说，它破坏了天真的客观主义和先验的主观主义之间对立的基石：我们既没有预先给定的带有大量主体看法的"客观的现实"——主体看法提供一种现实的曲解；我们也没有先验的相应物，即囊括和建构整个现实的统一的主体。我们所拥有的只是多样化主体的悖论，这些主体包含在现实中，他们对现实的看法依然是由现实组成的。林奇努力要解释的是，主体暧昧离奇的幻想建构了现实，而这种幻想确实是作为一种幻想(一种对现实的曲解)而存在的。如果我们把对现实的幻想的看法从现实中减去，我们将失去现实本身。

从哲学的层面上讲，这一细微的区别能使我们领会黑格尔对康德唯心主义的突破，当然，黑格尔也从康德的先验的唯心主义中吸取了教训[不存在先于主体的"设定(positing)"活动"的实在]；然而，他拒绝把主体提升到中立的-普遍的行动者的位置，而这一行动者直接建构了现实。用康德的话来讲，当黑格尔认为不存在没有主体的实在时，他坚持认为**主体性是内在地"病态的"**(偏见、曲解、对整体的错乱的看法)。因此，黑格尔的成功之处在于他以一种不为人知的方式整合了**本体论意义上的主体的本质特征和主体的不可削减的病态的偏见**：当我们同时考虑这两个特征，并认为它们是相互依赖时，我们获得了一种**由"实在"本身建构的病态的偏见**的概念。

当然，拉康把这种由实在建构的病态的偏见称之为**变形体**(*anamorphosis*)。在霍尔拜因(Holbein)的油画《使节》(Ambassadors)中，变形体真正意味着什么呢？其中，一部分感觉的情景以这样一种方式被曲解了，即它只有从模糊不清的现存的实在中获得合适的轮廓：当我们清楚地把污点当做颅骨，并因此达到一种"精神是一块头盖骨"的境界时，残余的实在就不再是可辨别的。因此，我们知道实在已经包括了我们的凝视，凝视包括在我们所观察的情景中，从更准确的意义上讲，这个情景已经"关注着我们"，就像卡夫卡的《审判》一样，法律之门只为"来自陪审团的人"而开。有人可能会再次注意到这个细微的、不易察觉的但仍然重要的差距，这一差距把拉康与"主体建构"的普通唯心主义的概念永远地区别开来[从存在等于被感知的普遍意义上讲，即从"所在"(being there)只为主体的凝视而在的意义上讲，实在是"变形的"]：拉康的"实在中的盲点"概念**把变形的曲解引入到实在本身中**。实在只为主体存在这一事实**必须在一种变形了的污点的伪装下被铭刻入实在本身中**——这个污点代表了他者的凝视，即代表了作为客体

的凝视。换言之,变形的污点通过补偿眼睛与凝视之间的差距纠正了标准的"主体唯心主义":感知性的主体总是已经在避开其眼睛的那一点被人凝视。

3,4,5

通常来讲,黑格尔的"实体即主体"是与辩证过程中的三元组形式一致的:"实体即主体"意味着是一种自我发展的实体,自我具体化,自我安置其他性,然后达到与自我的同一……与此相反,某人可能声称主体的真实之维在三元组的僵局中是可辨别的。然而黑格尔假设三元组时曾经动摇过,想假设四元组、甚至五元组。那么,黑格尔的三元组的形式合适吗?或者说,黑格尔式过程的众人皆知的三重"定律"合适吗?虽然,它们在最差的意义上讲是纯粹形式的,但是,这些因素使我们即刻遭遇到黑格尔**主体性**体系的最深处的紧张和不稳定。

让我们从黑格尔的更伟大的《逻辑学》的结论性"方法论"中的著名段落开始吧!在此,黑格尔提到了三元组或四元组:一个过程的中间环节,即在开始的直接性(immediacy)与结束的直接性这两个环节之间——也就是说,否定的环节——可能会被计算两次,一次是直接的否定,一次是自我相关的否定,因此,整个过程由三个或四个环节构成。在其自然哲学中,当黑格尔宣称精神的基本形式是三元组而自然的基本形式是四元组时,他为其形式的抉择提供了一种绝对的本体论根基:因为自然是客观存在的王国,每个逻辑环节必须在这王国中获得独立的绝对的存在地位(从黑格尔的普遍的男性占支配地位观点来看,就男人和女人因为文化和自然发生关系来讲,有人甚至可能会说,黑格尔对自然的四元组的分配

指向了 3 和 4 的一贯存在的对立，就像东方思想包含的“男人”和“女人”之间的对立一样[⑦]）。

然而，这里还有一个四元组逻辑的更为实质性和相关性的例子。理念，逻辑王国，或者说是纯粹概念决定的王国，或者说是“先于创造行为的上帝”的王国，可能会以两种方式被否定，一种是自然的伪装，一种是有限的精神的伪装。自然是理念的直接否定，它代替了空间外在性中的理念。与它相区别的是有限的精神，即活动的主体性，它宣称自己的无限权利并起来反抗普遍性（the Universal），干扰其有机平衡，使整体的利益屈从于自我主义。这个否定是自我相关的，它是“恶”，即没落的环节（与自然的无邪相对立）。第二个否定的悖论在于，这种否定更为激进，到了无限的痛苦和自我异化的环节；但是，正因为这样，它更接近和解。因为在有限的自我情况下，从总体性的没落（the Fall from Totality）是自我相关的，同样地，它也是因为渴望与失去的总体得到重新同一而出现的……维多里欧·贺斯勒（Vittorio Hosle）认为，和解的环节（在它以前应该是有限精神的环节）正是“客观的”精神，在这两个分离的环节上，自然和有限精神得到了和解：伦理生活（*Sittlichkeit*）作为男人的“第二自然”。[⑧]因此，整个体系是由四个环节组成的：逻辑的理念，自然直接的外在化，与自然相对立的抽象的有限主体的“回归自我”，以及第四个环节——伦理实体，即作为自然和有限精神之间的和解的“第二自然”。在贺斯勒看来，黑格尔支持三元组，反对四元组，这使得他不能正确地理解主体间性的逻辑是与单细胞的主体和其朝向客体的辩证的运动相对立的。

这些问题宏观地决定了黑格尔在其不同的逻辑结构之间的徘徊，也决定了他对逻辑本身和实在哲学（*Realphilosophie*）之间存在的关系摇摆不定。在他的《逻辑学》中，黑格尔对存在-本质-概念的三元组的叙述出人意料地与这二元组的分离重叠，这二元组

是“客观逻辑”(存在与本质)与概念的“主观逻辑”——显然,这与他对辩证过程的叙述形成对照。在辩证的过程中,主体性成为次要的,而且代表分离、否定性、丧失的环节。贺斯勒有充足的理由强调与“另类的历史”的游戏、与黑格尔体系的有可能不同的版本的游戏是富有成效的,对他来说,这个症候性的弱点,暴露作为整个大逻辑的最后环节的“主观逻辑”的可疑性的失败之处就在于从它的第一部分到“客观性”的过渡,这种“客观性”使我们被迫回到属于本质(因果机制)领域的结构中,回到自然哲学(化学机制、有机论)或有限精神的哲学(外在的目的论)中。黑格尔不得不把严格意义上的主观逻辑“外在化”为客观性,因此,他主张把主观逻辑与客观性的综合当做第三个环节:绝对理念。

因此,如下做法可能要连贯得多:把“主观逻辑”(概念-判断-推论)设定为三元组结构的第二部分,并把第三种逻辑加进严格意义上的“主观逻辑”(第一部分是概念的逻辑)内。第三种逻辑是“客观”逻辑与“主观”逻辑的一种综合,“客观”逻辑描述了前主观的现实的范畴结构,从存在经由本质,最后以“现实性”概念,作为自因(*causa sui*)的实体的概念及其进入到主体中去而告终,而“主观”逻辑描述了有限主体推理的范畴结构——就在这里,我们找到了传统“逻辑”的内容。第三种逻辑描述了“第二自然”的范畴结构,它是客观的环节和主观的环节相统一的精神的实在——即它确定了主体间性的范畴结构。然而——有人可能试图以一种时代错误的感知对其进行补充——拉康认为符号秩序既不是客观的,也不是主观的,而是主体间性的秩序。如果是这样,那么主体间性这一第三种逻辑的最完美的代替者难道不是心理分析的“能指的逻辑”吗?“能指的逻辑”展开了主体与作为符号实体之间关系的陌生的结构,而这一结构是他与其他主体相互作用的空间。我们难道不能拥有这多种范围中的逻辑的片段吗?比如说原子物理学

的逻辑结构，它包括在结构主体性之中（观察者的设置也从量子实效性转变为实际存在）；还有拉康的“逻辑时间”概念；黑格尔的罪与宽恕的主体间性的辩证法（相对于伦理实体而言）——罪犯与其关系不和的共同体和解了，在这共同体中，哈贝马斯察觉到主体间性的交往过程。

然而，我们仍然必须面对的问题是，社会实体是否真正有效地实现自然与有限精神的和解：“第一”自然与“第二”自然之间的差距永远都不会消失吗？难道“第二自然”不是一种不稳定的平衡状态吗？它随时都可能受到毁坏，这种毁坏或来自一种外在的偶然性（像彗星碰撞地球一样），或来自战争或生态灾难而导致的人类的自我毁灭。而且，心理分析的对象难道不就是第一自然与第二自然之间的差距吗？——人类主体的不确定位置，在第一自然中失去了立足之处的他，在第二自然中从来都不会感到自在的：弗洛伊德称之为“文化中的没落情绪”（*das Unbehagen in der kultur*），这是一条非常不同的道路，主体在这条从第一自然到第二自然过渡的道路上可能会误入歧途（如精神错乱……）。因此，必须有一种东西能抵制主体完全与其第二自然的和解：弗洛伊德把这个东西叫做“内驱力”，黑格尔把它称做“抽象的否定”（青年黑格尔则用了诗一般的术语，“世界之夜”）。这难道不就是黑格尔坚持认为战争必要性的原因吗？他认为，战争让主体重新尝到了抽象否定的滋味，并且使他不再沉浸于作为“第二自然”的社会实体的实在整体。

因为这一差距，逻辑的全部结构应该是四元的：“客观逻辑”（描述前主体的现实的范畴结构）和“主观逻辑”（描述有限主体推理的结构，从概念到推论），接着是“主体间性逻辑”，再是“绝对逻辑”（因为主体间性的实体仍然不能填补自身与客观性之间的差距，即第一自然与第二自然的差距）。用拉康的话来讲，主体间性逻辑是能指的逻辑，它涉及欲望的结构，而绝对逻辑则是实在的逻

辑,即内驱力的逻辑。然而,事实上,黑格尔在其《逻辑学》的结尾部分试图寻找一种真的理念(the Idea of the True)和善的理念(the Idea of the Good)的综合,他似乎描述了内驱力的悖论:对主体而言,消除被动性(对真的沉思)和主动性(努力实现善)之间紧张局面的办法,是经过其道德的努力,他在实现一种不可能的理想上不是一无所获,而是通过他不断地努力实现了某些已经确实存在的东西。这难道不是后来拉康在其内驱力的目的(aim)与目标(goal)的差别上所指的悖论吗?(内驱力的真正目的在其目标实现上的一次又一次的失败中实现了。)

在谈到逻辑本身与实在哲学之间的关系时,贺斯勒再次指出,它们的关联是不完美的和不稳定的:在黑格尔体系中(逻辑-自然-精神),逻辑的三元组(存在-本质-概念)在实在哲学的纯粹二元组(自然-精神)中没有得到充分的反映;然而,如果我们把实在哲学转化为自然-有限精神-客观的/自然化的精神这个三元组,那么体系的整个结构就不再是一个三元组,而是一个四元组。因此,我们拥有了整个三元组,却无法拥有逻辑与实在哲学之间的完美关联,或者说我们拥有了完美的三元组关联,但在逻辑与实在哲学之间却存在二元式的分裂。

然而,我试图作这样的补充:黑格尔的失败之处在于他多拧了一下螺丝钉,即他实现了作为"回归到自身"的精神(理念从自然"回归到本身")与自然本身的和解。我们可以在其性能力的"化约主义"概念中发现这一点。也就是说,黑格尔认为性能力的"文化熏陶"只是一种简单的"扬弃",即婚姻的文明的、社会符号的形式。在其自然哲学中,黑格尔把性能力当做人类社会的自然基础和前提条件,因为在人类社会中,自然的性交在精神纽带的婚姻中是被"扬弃的",生物学上的生殖在以家族姓氏为特征的符号后裔中是被"扬弃的"。当然,虽然黑格尔清楚地知道"扬弃"也影响和

改变了满足自然需要的形式(诱惑的过程先于性交;性交一般是男上女下式的,而不像动物一样是背后式的),但是他没有考虑到符号-文化的"扬弃"不仅改变了满足自然需要的形式,而且以某种方式影响了它们的实质:在性迷惑中,像有礼貌的爱一样,其最终目的是满足本身,这与自然的需要没有关系;满足本身变成一种致命的激情,超脱于需要和满足的自然循环。

这一点说明了人类性交的方式比动物更为文明(当然,也有极其残酷的方式),而且他们能把性能力提升为一种绝对目的,他们使自己的整个生命屈从于它——黑格尔似乎忽视了这一变化:性交的生物需要转变为一种"形而上学的激情"的性驱力。拿特里斯特拉姆(Tristan)和伊索尔达(Isolde)为例:在黑格尔体系中,什么地方为这种致命的激情留下空间?——致命的激情是一种这样的意愿:使自己沉溺于快乐的夜晚中,撇开日常符号职责的领域;也可以说是一种绝对的内驱力,它既不是文化也不是自然。虽然激情试图努力地去中止文化领域(或符号职责),但是它与一种本能自然的回归无关——然而,它包括了自然本能的最彻底的颠覆。因此,悖谬性的是,正是求助于文化秩序,能使我们逃离这个"不自然的激情"的致命旋涡,并且在它们符号化的形式中重获本能需要的和平的自然平衡。[9] 换句话说,黑格尔没有考虑到"不存在性关系"这一事实:文化不仅赋予性能力一种文明的形式,而且完全地脱离它,因此对于人类来讲,"做它"或享受它的唯一方式就是依靠某些"颠覆的"、特殊的、幻想的剧情——终极的人类颠覆就是所谓"本能的"性的满足为了能起作用,需要一种文化的弥补。正是在这一层面上,在性冲动的"颠覆的"文明化上,我们获得了自然和文化的真正"和解"。[10]

沿着这些思路,我们能说明黑格尔《精神现象学》的双向结构的"秘密":《精神现象学》的发展很明显地分成两个相应的逻辑部

分——“共时的”三元组：意识-自我意识-理性和“历史的”三元组：精神-信仰-哲学[如绝对知识(Absolute Knowing)]——这两部分是早期的黑格尔(直到耶拿时期)的逻辑学和形而上学，他们是“纯粹”哲学和之后的实在哲学(与自然哲学和精神哲学相关)。逻辑学和形而上学的区别恰好符合了主体的反思理性——只有关系/中介的网络中的有限现实才能接近主体的反思理性——和人类精神之间的区别，以至于这种区别理解了所有反思性对立(主体与客体、思想与存在、理性与直觉)之外的绝对本身，或者直接认同绝对本身。当然，这个区别仍然是谢林式的：当黑格尔承认在有限(the Finite)的反思对立和矛盾之外或之上不存在绝对(Absolute)时，他就“成了黑格尔”——绝对只不过是这些有限规定的自我扬弃；它不是在反思之外的，而是绝对的反思本身。一旦黑格尔认识到这一点，逻辑学和形而上学之间的区别就不存在了：逻辑学本身必须与形而上学保持一致，必须与关于内在范畴网络的哲学科学保持一致，而这个范畴网络决定了现实的每一种可想像到的形式。

在此，我们拥有的是典型的辩证“进步”：从逻辑学到形而上学的过渡不是这种意义上的进步——逻辑学处理外在的反思对立，即处理与客体、存在相对立的推理；形而上学直接描述绝对的结构——而是这一认识意义上的进步，即我们所(错误)认知的东西仅仅是一种纯粹的方法论。从预备的工具、准备性的步骤到理解绝对——即理解严格意义上的形而上学已经描述了绝对的结构。换言之，我们不能理解绝对**确实到了这种地步：我们继续假设，在我们有限的反思推理领域之上，存在一种可能被理解的绝对**——我们只有承认外在的反思是内在于绝对本身，才会克服外在反思的限制。这就是黑格尔对康德的主要批评：康德不是不能克服知性的外在反思，而是他仍然认为存在某些不能为我们理解的超越

(Beyond)。康德不能理解的是，他的《纯粹理性批判》作为未来形而上学的批评性的"导论"，已经是唯一可能的形而上学。

(传统的亚里士多德)《工具论》意义上的"逻辑学"和"形而上学"之间的区别正好与这一区别相重叠："逻辑学"提供了概念的工具，他们能帮助我们理解现实的本体论结构(概念的形成规则和判断和推理的规则)；"形而上学"直接描述本体论的结构。《精神现象学》的第一个三元组仍然保留在"逻辑学"的层面上，它提供了不同模式的现象次序，凭借这些模式，有限的、分离的主体能理解社会；而第二个三元组则直接描述了绝对本身的真实历史的外形的现象次序(因此，早期黑格尔的"逻辑学"宽松地迎合了成熟黑格尔的"主观逻辑"的第一部分——"主观逻辑"在"客观逻辑"之后，"客观逻辑"展现前主体的现实的本体论结构)。正基于此，我们可能有理由证明，黑格尔的《精神现象学》是一部过渡性的著作——他的结构仍然暴露了早期黑格尔的踪迹，特别是其对反思的"疯狂之舞"的迷恋，即对辩证的颠覆的迷恋。《精神现象学》仍然是对整个体系序幕的一个令人满意的思辨的自我展开。换言之，《精神现象学》仍然不是"真正的黑格尔的"，因为它仍然认为其作用是整个体系的"导论"(虽然同时也是作为它的第一部分)——这就是最终未决的含糊的来源。

在黑格尔看来，理性比起"抽象的"知性来讲，并不是一种"更高的"能力；定义知性的是这样一种幻觉：在知性之上，存在另一个不能为我们正确理解的领域(难以言喻的奥秘或理性)。总之，一个人要想从知性到理性，他不需要**增加**任何东西，相反，他要**减去**某些东西：黑格尔所谓"理性"就是失去了知性之上还有某种东西这种幻觉的知性本身。这就是为什么一个人在知性与理性之间的选择上首先选择了知性：这不是为了玩自欺欺人的愚蠢的游戏(绝对的主体首先必须异化自己，假定外在的现实独立于自身，以通过

承认这个异化物是自己的产物这种方式，从而代替或扬弃它……），而是因为一个简单的理由，即**任何东西都不能超越知性**。首先，我们选择知性；然而，在第二次选择中，**我们又选择知性**，只不过并没有为它加上任何东西（就是说，并没有这样的幻觉：在知性之上或之下存在另一种"更高的"能力，即便这种"更高"的能力被称为理性）——而且这种被剥夺了在它之上还有某种东西的幻觉的知性就是理性。

这使我们重新审视康德与黑格尔之间的关系。康德对黑格尔的批评（例如，在黑格尔《精神现象学》的"世界的道德观"中，对矛盾和置换的详细检查清晰可见）的最令人信服的回应是一个简单句：那又怎么样？黑格尔当做矛盾加以批评的地方——康德的道德理论假设道德活动的**必然性**（necessity），但同时一个真正的道德行为却**不可能实现**——确实是本真的康德立场的悖论所在之处……黑格尔的回答可能是：的确如此。但康德不可能**承认或公开地宣称**这些为其哲学理论提供坚实基础的悖论；黑格尔也没有把任何东西加给康德（例如，理性的"更高的"能力，它是对康德的本体和现象，即自由和必然性的超越），**他只是公开地批评和宣称建构康德见解的悖论**。提到本质（Essence）和其表象（Appearing）之间的关系，这已经足够了。当然，康德"暗中"已经知道在现象的实在之外的本体的本质不仅是一个先验的自在，而且某种程度上必须在实在内部得到**显现**（他认为狂热是本体的自由的一种信号：欧洲的所有受启蒙的观察者都为法国革命狂热，本体的自由是作为对历史行为的可能性的信仰而出现的，而这一历史行为仿佛从无开始）；然而，对于康德来说，本体和表象之间的最后同一仍然是"自在的"——在康德的体系中，不可能明确地宣称本体的自由**只是现象**的实在内部的一种决裂，即在现象的实在内部**显现**另一种维度的前兆。[1]

实体和主体的思辨同一

现在，让我们回到贺斯勒对黑格尔的批评：黑格尔忽略了自然和精神（从其外在性回归到本身的自然）的第二次和解，因为他不能调用这一事实所带来的结果：回忆（*Er-Innerung*，外在的内在化，即只是作为必然的-偶然的东西的内在化）是与其对立的外化运动相关的，即与重新“自然化”相关。黑格尔虽然总是强调回忆（精神从自然的外在性到“回归自身”），但是他不能充分地说明对立的外在化运动——“从自然回归到自身”的精神仍然是与自然抽象地对立的有限精神，并且同样地，在螺丝的另一种辩证的紧拧中，它又一次与自然和解了。……贺斯勒似乎仍然忽略了真正意义上的黑格尔的运动，即“抽象的内在化”（退回到思想的内部）伴随着与主体相对立的无意义的外在化的肯定——或是这种肯定的另一面。古典政治的例子当然非罗马帝国莫属，在罗马帝国，主体从希腊的城邦政治的伦理退回到抽象的内在自由，**并且正是因为这样**，外在性在其帝国权力的伪装下肯定了其权利。在主体看来，这个帝国就是一种外在的权力，在这里，主体不再承认他的伦理实体。

当然，精神外在化的最基本的形式是语言，这是黑格尔一再强调的，我们的内在经验能够摆脱外在感知的痕迹而获得一种纯粹思想的形式，但这只能通过再一次地在无意义的符号中变得外在化这一方式获得——我们只能用语言来思想。一般意义上的习俗也是如此：习俗形成必要的背景，即社会自由的空间。社会实体，即伦理的绝对命令也是如此，拉康称之为“大他者”，它正是我们的“第二自然”：“客观的精神”，即精神的更新的自然化或外在化。[12]

黑格尔对历史的辩证的强调是值得保留的，查尔斯·泰勒(Charles Taylor)也试图调用黑格尔的理念使逻辑的内在矛盾性外在化，这与贺斯勒对黑格尔体系的重构相对立。在泰勒看来，[13]黑格尔的精神有两种体现(embodiment)：它假设了其预先假设的事，即存在的条件，和它在其肉身的外部表达了自身。就绝对精神而言，两种体现是相一致的，而对于作为有限存在的人而言，两种体现永远是相互独立的——人总是嵌入(embed)于一系列存在的条件中，他甚至不能完全地"外在化"，即不能表达主体性——总是存在一种永远存在的偶然的外在化的元素。

当然，这使我们首先联想到谢林。谢林认为神圣的存在(Divine Existence)与其难以超越的根基(Ground)之间的区别正是使表达(expression)和存在的外在条件相分离的裂缝，而这一裂缝支持绝对主体，即神——神嵌入于一系列永远不可理解的他者的条件中。正因为这样，谢林在绝对的唯心主义和后黑格尔的历史主义之间起到了高深莫测的"消失中的中介"的作用。从唯心主义到历史主义的过渡也许在马克思的《雾月十八日》的开头部分得到最好的表达。他认为人们创造历史，但并不是无中生有地，或在他们自己选择的条件下创造的，而是在被发现并强加在他们身上的条件下创造历史的。这与黑格尔的唯心主义形成了鲜明的对比，黑格尔认为，绝对的理念作为主体而行动，因为主体假设了其整个内容，并因此使自身成为现实，但这只靠自身，即不依靠任何外在的偶然的先决条件——不受时间性-偶然性-有限性的约束。然而，在绝对的唯心主义和唯心主义的历史主义之间存有的是作为"消失中的中介"的谢林的独一无二的地位：谢林保留着作为主体的绝对(例如，他谈到上帝，而不是人)，但他仍然把时间性-偶然性-有限性的基本原理运用到上帝身上，因此他所肯定的是上帝创造了宇宙，而不是无——上帝创造宇宙是在这样的条件

下进行的，即这些条件被上帝发现并强加于他（当然，这些“条件”是上帝的根基的深不可测的实在，它在上帝本身之中，但还不是上帝）。[19]

泰勒的错误在于，他把“主体”概念加倍地加入到人的主体性（有限束缚于假设和表达之间的裂缝）和一个被称为“绝对主体的”怪物中，“绝对主体”即精神，上帝——泰勒（以一种完全的黑格尔的形式）把它称为“宇宙的精神”，其仅有的“载体”（vehicle）就是有限人类主体的（自我）意识。因此，我们与两个主体（无限的绝对主体和有限的人类主体）之间的分裂断绝关系，而不是与无限的实体和作为有限/表象/分裂的行动者的主体之间的辩证的同一断绝关系——“实体即主体”意味着使主体和实体（在现象的实在之上的不可接近的自在）分离的分裂相对于实体本身是固有的。换言之，重要的在于，黑格尔的假设“实体即主体”不是作为同一的一种直接肯定，而是作为“无限判断”的一个例子（或这个例子），像“精神是一块骨头”。这里的问题不在于，实体（所有整体的根本的基础，绝对）不是前主体的根基，而是主体——自我区分的行动者假设其他性（otherness），然后重新占有它，等等：“主体”代表现象化、表象、“幻觉”、分裂、有限、知性等非实体的执行者，并且，对绝对的生活而言，认为实体是主体则意味着分裂、现象化等是固有的。不存在“绝对的主体”——主体“同样地”是相对的，它局限于自我分裂，并且，**同样地**，对实体而言，主体是固有的。

与实体和主体的思辨的同一形成对照，它们的直接同一的概念包括了主体的加倍，这又一次把真正意义上的主体性降为一个实体的绝对的事件（“载体”），即一个难以“通过”有限人类主体讲话的他者。这也揭露了一种辩证过程的伪黑格尔的概念，在这个过程中，主体（“宇宙的精神”）假设其外在性，使自己和自己疏远，以便在更高的层面上重新获得完整性。这里，一个误导人的假设

一直在起作用，这一假设是，过程的主体从一开始不知何故不是因实体的分裂过程而产生。

还有另一种方法能说明对待主体情境（situation）的两种不同方法——在这里，主体面临着事物（a Thing）的深不可测的过剩（excess），而这一事物摆脱了其反思的符号理解。“实存论”（substantialist）的方法是，简单地声称我们的有限主体理解我们总要面对客体的能力和超越我们的优先性：在客体中，存在一些这样的东西，即它们永远抵制被转变成我们的概念网［阿多诺在其《否定的辩证法》中提到的“客体优势”（preponderance of the objective）］。然而，这个过剩由什么组成呢？如果我们不能理解某些东西那又怎么样呢？“存在于客体之中而又多于客体”的是什么东西呢？痕迹（traces）是关于什么？在过去的历史里，这个“客体”（即，主体努力要分析的一种历史情境）可能形成，但又失败了。为了理解一种“成为中”（in its becoming，克尔凯郭尔所说的）的历史情境，我们不应把这种历史情境当做一系列积极的特征（“事物确实存在的方式”），而是在历史情境中了解它的痕迹，即一种希望自由的失败了的“解放性”尝试的痕迹（当然，我在这里暗指本杰明的“革命的凝视”这一概念，他把真正的革命行为视为对过去失败了的解放性尝试的补偿性重复）。既然这样，“客体的优势”就不再是关于我们感知能力的积极内容的一种过剩，而是缺乏（lack），即失败的痕迹，或铭刻入积极存在的缺席（absence）：要理解“成为中”的十月革命，则意味着要了解巨大的解放性潜力，而这一潜力既被历史性的事实唤起，又被它粉碎。因此，这个过剩/缺乏不是“客体”的一部分，而是主体感知能力的过剩。然而，它是由客体中的主体自身的痕迹（被粉碎了的希望和欲望）组成的，因此，客体中的“深不可测”的东西是与主体自身欲望的最内在的东西相关的客观的对应物。

黑格尔的被迫选择

这些悖论向我们明示了黑格尔的“具体的”的普遍性和“抽象的”普遍性之间的矛盾。黑格尔首先详述了**经由二次认同的个体化**的现代意蕴。起初，主体沉湎于他出生地的特殊的生活形式(家庭、社群)，使他与其原初的“有组织的”社群相分离，隔断他与社群的联系，并肯定他自己是一个“自治的个体”的唯一方法是，转移他的基本的忠诚，承认他的实体存在于另一个即第二个社群中，而这个社群是普遍的并且是“人工的”，不再是“自发的”，而是“中介的”，它是由独立的自由主体的活动维持着的(民族对社群；现代意义上的职业——一家大型的匿名公司的工作——对学徒和雇主之间的“个人化的”关系；知识的学术界对代代相传的传统的智慧；一位母亲更多地依赖于儿童保育手册，而不是父母的建议)。从原初的认同到二次认同的改变并不意味着原初认同的直接丧失，只是原初认同经历一种变形，他们开始作为普遍的二次认同的表象的形式起作用(即，因为我成为我家庭中的一位好成员，所以我要对我的民族-国家的功能作出贡献)。黑格尔的“抽象的”和“具体的”普遍性之间的区别在于：普遍的二次认同仍然是“抽象的”，因为他直接与原初认同的特殊形式相对立——即，他迫使主体放弃其原初认同；当他重新整合原初认同，并把这些认同转变为二次认同的表象的模式时，它就成了“具体的”。

就早期基督教会的社会地位而言，“抽象的”和“具体的”普遍性之间的紧张关系是显而易见的：一方面是激进群体的狂热行为，在他们看来，真正的基督教徒无法与占统治地位的社会关系的现在空间融合在一起，因此，他们对社会秩序构成了严重的威胁；另

一方面是一些尝试，试图和解基督教和现在的统治结构，因此你能加入到社会生活中，占有固定的位置（仆人、农夫、艺术家、封建领主……），并且仍然可以是一位好基督徒——实现固定的社会地位不仅被看做是与成为一位基督徒相符合，甚至被看做是实现成为一位基督徒的普遍职责的一种特殊方式。

基于第一方面，事情似乎变得不再那么模糊不清了。康德是一位抽象普遍性的哲学家（步康德后尘的是费希特），在康德哲学中，普遍的道德法则就是抽象的应然（*sollen*），即“应该是”，而这种应然拥有一种恐怖主义的或颠覆性的潜力——普遍性代替了一种不可能的或无条件的要求，其否定性的权力注定要削弱任何具体的整体。黑格尔反对这个与其特殊内容相对立的抽象的或否定的普遍性的传统，强调真正的普遍性在一系列的具体的决定中得到体现，而知性的抽象观点能觉察到这些决定，但是，这个知性是普遍性得到完全实现的一种障碍——普遍的道德职责因为特殊的人类激情和努力等具体的财富得到了实现并成为有效，然而康德把这些激情和努力贬低为“病态的”障碍物。

真正的普遍性在一系列的具体的决定中得到了实现，事情真的这么简单吗？为了不误解黑格尔对抽象的普遍性和具体的普遍性之间的对立这种偏爱，我们应该把这个对立与另一个对立“杂交”。另一个对立是：积极的普遍性——作为特殊内容的共存的被动的或中立的媒介[一个物种的“默认的普遍性”（mute universality）是根据这个物种的所有成员共同拥有的东西来定义的]——和实际存在中的普遍性——它是**个体性**，即主体相对于他嵌入其中的特殊的具体的整体来说是唯一的、不可简约的。在克尔凯郭尔看来，这个区别就是积极的普遍性存在和成为中的普遍性之间的区别：作为特殊内容的中立媒介（或容器）的普遍性的对应面就是作为否定性权力的普遍性，这种权力削弱了每种特殊的群集的固

定性，而且它在个体的绝对自我收缩的伪装下成为存在，它的否定是对所有固定内容的否定。普遍性的维度只有**作为普遍性**"进入存在"才能成为真实的(或用黑格尔的话来讲，才能成为"自为")，即只有使自己与所有特殊内容对立，或只有进入一种和特殊内容的"否定关系"中，才能成为真实的。

抽象的普遍性和具体的普遍性之间存在对立，这意味着一个通往真正意义上的"具体的"普遍性的唯一道路是充分肯定彻底的否定性，凭借着这一否定性，普遍性否定了整个特殊的内容：尽管存在误导人的表象，但它就是特殊内容的中立容器的"默认的普遍性"，这一内容是抽象普遍性的主要形式。换言之，普遍性要成为"具体的"的唯一方法就是中止成为其特殊内容的中立-抽象的媒介，并且**把自己引入特殊的亚种之中**。然而这意味着，实现"具体的普遍性"的第一步骤就是对整个特殊内容的彻底否定：普遍性只有通过这种否定才能获得存在，"同样地"才能成为可见的。让我们来看看黑格尔在其《精神现象学》中的"观察的理性"的结尾部分对头盖骨学的分析吧：黑格尔为了解释"精神就是一块骨骼"有两种不同的解读，他举了一个阴茎的比喻。粗俗的唯物主义的"还原论"的解读是，头颅的形状确实直接地决定了思想的特征；而思辨的解读则是，精神能强有力地肯定自己与最惰性的材料的同一，并且能"消除"它，即最惰性的材料也不能逃脱精神的介入的权力。粗俗的唯物主义的解读似乎是这样一种姿态，即在阴茎里只能看到小便器官，而思辨的解读则是，能看到授精这一更高的功能[例如，"观念(conception)是**概念**(concept)的生物的预想]。

基于第一方面，我们要面对的是众所周知的"扬弃"(sublation)的基本运动：为了再一次地到达最高点，即丧失的整体，你必须成功地通过最低点(为了获得由主体的符号活动介入的最高点，你必须在"世界之夜"的自我收缩中放弃当下的实在；为了在一个

更高的"中介"的层面上，即在理性的整体层面上重新获得丧失的整体，你必须放弃当下的有机整体，并且使自己屈从于抽象知性的屈辱的活动)。因此，这个运动似乎向他提供了一种标准批评的理想的靶子。当然，黑格尔承认精神病似的自我收缩的恐怖性和"实在的丧失"，是的，他承认抽象的分裂的需要，但这只是得胜道路上的一个步骤，根据残酷的辩证的必要性，这条道路把我们带回到了重构性的有机整体……我们的论点是，这种看法忽略了黑格尔论证的要点：

> 精神从内心里发挥出来的这种**深刻性**——但仅仅达到它的表象意识为止——和这种意识对它自己所说的东西的那种**无知**，深刻与无知，乃是高级与低级的结合，就像在生物身上自然所坦率地表现出来的生物最高完成器官，即生殖器官与低级的小便器官之结合在一起是一样的。无限的判断，作为无限的东西，可说是有自我理解的生命的最高完成；但无限判断停留于表象中的意识，则相当于小便。[15]

仔细阅读这段话，我们可以清楚地看到黑格尔的观点不是那样的，即他不同于只看到小便的粗俗经验主义的思想和必须选择授精的思辨观点。但似非而是地，**直接选择授精是忘记阴茎的一种必然的方法**：直接选择"真正的含义"是不可能的——即，一个人**必须**从作出"错误的"选择(授精)开始。真正的思辨的含义只有通过重复的解读，才能作为第一个"错误的解读"的副产品而出现。[16]

对于社会生活来说也是如此。在社会生活中，对特殊的道德生活-世界的"具体的普遍性"的直接选择只有退回到前现代的有机社会中才能结束，而这种前现代社会否认作为现代基本特殊的主体性的无限权利。因为一个现代国家的主体-公民不再沉湎于

某些特殊的社会角色，这些社会角色给予他在有机社会整体中的固定位置，所以，革命的恐怖是通往现代国家的理性整体的唯一道路。我们应该无情地粉碎前现代的有机的“具体普遍性”的种种限制，并且在抽象的否定性中完全肯定主体性的无限权力。换言之，黑格尔在《精神现象学》中对革命恐怖的分析并不是这样的：革命的方案怎样包括抽象的普遍理性的单方面的直接肯定，并怎样注定要自我毁灭，因为它不能承认革命的能量注人到一种具体的、稳定的、区别的社会秩序中；他对革命的分析的看法应该是这样的：尽管革命的恐怖是一个历史的僵局，但我们为什么为了实现现代理性国家而必须经历它，这是一个令人困惑的谜……我们现在看到，19 世纪后半期的保守的英国学者（布拉德雷和其他人）的错误之处在于他们把黑格尔的具体的普遍性的社会逻辑解释成需要处于全球社会团体的等级制——正确地来讲就是主体性的现代概念所排除的东西——内的具有特殊职位的个人的认同。

换言之，“绝对不仅是实体，而且是主体”，这意味着当我们在有机整体和单边特征的疯狂两者之间作极端的选择时，这一选择就是一种被迫选择的结构，而这些单边特征使整体脱节，并进入一种损坏的不平衡中——即，我们必须选择“单边”的疯狂来反对有机整体。因此，当我们面对在前现代的有机社会体和革命的恐怖之间作出选择时，**我们必须选择恐怖**，这一恐怖解除了抽象否定性的破坏力的束缚——只有通过这种方式，我们才能为新的后革命的和解，即社会秩序的要求和个体的抽象自由的和解创造有利的形势。革命的恐怖这只怪物是一个绝对的、不可缺少的“消失中的中介”，即彻底的否定性的爆发，而这一否定性削弱了旧的已确立的秩序；仿佛是为现代国家的新的理性的秩序扫除障碍。[12] 这同样也适用于伦理生活（*Sittlichkeit*）与道德（*Moralität*）的对立，适用于主体沉沦于他的具体的社会生活-世界和他对这种具体的、继承

下来的世界的抽象的个人主义与普遍的道德对抗之间的对立;在这两者上,我们必须选择道德,即个体的行为,而这一个体为了更大普遍性的利益,削弱了定义其社会的道德(*mores*)的明确肯定的秩序(苏格拉底对希腊城邦的具体的整体性;耶稣基督对犹太国的具体的整体性)。黑格尔完全清楚使抽象的普遍性获得真正存在的积极的形式就是极端暴力的形式:普遍性的内在和平的对应面就是毁灭所有特殊的内容的狂怒,即是说,"成为中"的普遍性就是所有特殊内容的和平的、中立的反面——只有通过这种方式,普遍性才能成为"自为";只有通过这种方式,"进步"(progress)才能发生。

因此,我们能够决定"黑格尔成为黑格尔"的时刻:只有在这个时刻,他放弃了伦理生活的有机社会整体的美学的或希腊的观点[他死后出版的《伦理体系》(1802—1803)中最清晰地表达了这一观点,这本书非常确定地指出后来发展的东西,即社会是一个"有机的"原法西斯主义的合作-有机体]。也就是说,他完全知道通往真正的具体的整体性的唯一道路就是主体在抽象的否定性和具体的整体之间必须选择抽象的否定性。这种转变在曾经对基督教动摇过的青年黑格尔身上表现得最为明显:当他完全支持耶稣基督出现的分裂性的"抽象否定性" 的绊脚石时,即当他放弃回归到希腊道德的新形式(作为对现代性问题的解决方法)的怀旧希望时,黑格尔就"成了黑格尔" 。

在这个意义上,成熟的黑格尔的和解仍然是完全模糊不清的:它指出了一个分裂的和解(社会团体之伤的治愈),也指出了为个体自由付出必要代价的分裂的和解。因此,在政治学方面,有人试图回转到青年的"革命的"黑格尔的标准的神话中。在后来的几年里,黑格尔背叛了其颠覆性的源头而成为国家哲学家,赞扬现存的秩序是一种理性的体现,即一种"真正存在的上帝"的体现。毋宁

说，是青年黑格尔，他的"革命"方案——至少从今天看来是这样——宣告法西斯主义"政治审美化"，建立一种废除现代个体性的新的有机秩序；而当他对"个体的无限权利"的绝对肯定坚信不移时——即当他坚信通往"具体普遍性"的道路只有经由"抽象的否定性"的完全肯定时，"黑格尔就成了黑格尔"。

观察从前黑格尔到"成为黑格尔的黑格尔"的过渡的另一种方法是社会结构的微小却重要的变化。在《伦理体系》中，社会被细分为三个等级，每一个等级都包括一种特殊的伦理态度：小农阶级拥有一种前反思性地沉沦在实体中的态度；企业家、资产阶级拥有个体竞争和成功（真正意义上的市民社会、工业、交换）的反思的态度；贵族阶级、普遍性阶级操纵着政治生活，并且必要的时候准备冒生命的危险去作战。重要的是，在黑格尔"成为黑格尔"之后，普遍性阶级就不再是贵族阶级（像地主，他们被包括在小农阶级中），而是受了启蒙的国家官僚。这种变化的关键在于，不仅仅是贵族阶级，而且每个人，来自任何阶级的个体，都能被动员起来去作战：绝对的否定性，溶解所有与确定性内容相联系的死亡的危险，不再是特殊阶级的特权，而成为每个公民的普遍的权利或职责。每个公民还有一种社会团体中的特殊地位之上的地位，因此，他们加入到抽象的或绝对的否定性中：任何个体都不能完全地被限定，使其还原到社会中的特殊地位中来。[13]

这就是为什么黑格尔在第一章详细引用的《精神现象学》的导论的段落中为知性（而不是为理性）欢呼的原因，因为知性拥有破坏任何有机联系的无限权力，这种权力会把原本合在一起的东西分开，并成为其具体内容的一部分而真正地存在："知性"是我们称之为"前综合想像"的别名，也就是驱散任何有机整体的想像的权力，而这种权力先于其最高表达逻各斯（logos）的想像的综合[正如海德格尔喜欢指出的一样，在古希腊，言说（*legein*）也意味着

"聚集"]。这就是为什么那些鼓吹主体愿意屈从并接受其在实体秩序的具体整体性中的合适地位的人远离了黑格尔:主体性的真正存在包括这种罪恶的"错误的"、"抽象的"选择——即一种过度的"单边的"姿态,这种姿态使整体的和谐秩序失去平衡。为什么?因为对琐碎的和非实体的事物的武断选择,即基于不良的理由之上的一种完全任性的行使("因为我要所以我要"),对于普遍性来讲,是肯定自己是"自为"(反对所有确定的特殊内容)的唯一方式。

同样地,进入到与所有确定的内容相矛盾的普遍性的存在,也就意味着单方面强烈支持某些"抽象"特征,这使它跑出了具体的生活环境,并因此包括生活的有机整体的羞辱,但这种进入是主体反对平衡的实体秩序的真正实现的时刻。这种恐惧是不必要的,即黑格尔的辩证运动将产生一种否定性,而这种否定性"足够强大"到能被重新插入到辩证的中介循环中来:"实体是(也被认为是)主体"这一事实意味着,有机统一的爆发总是在辩证过程中发生的东西,并且,继之而来的这种新的"中介"的统一决不暗示一种在"更高水平"上的回归,回归到丧失了的最初的统一——在重新恢复的"中介"的整体性中,我们要面对一种实质上不同的统一,即根植于否定性的分裂权力的统一或一种否定性本身假定肯定性存在的统一。

也许,这就是未解决的紧张的来源,但这一紧张在黑格尔的《逻辑学》中得到了解决,即作为绝对理念的两个范畴:"生命"和"知识"的紧张。在生命中,特殊仍然淹没在普遍中,即生命是一种动力系统,在这一系统中,普遍经由特殊时刻的出现和终止的不停循环,重新产生了自身,一个系统因其组成部分的自我运动的永久的动力仍然保持活力。然而,像这样的一个系统——在这系统中,普遍是一种能在不停地产生特殊时刻的财富中表现自己的力

(Power)——仍然是一个“动力的实体”，它还是不包括真正意义上的主体性。在泰勒看来(不是相当充分)，我们要面对绝对的“表现”/生产面(作为自因的生命，它能通过时刻的产生和朽坏的无限过程来产生和“表现”自己)和“认知”面(绝对只有经过其完全的自我认识才能实现自己)之间的紧张关系，我们怎样和解两者呢？

第一个悖论是，能动性是站在实体这方(“表现的”、生产的力)，被动性是站在主体这方(作为意识的主体“被动地”考虑所发生的事)：实体是实践(*praxis*)，能动的介入；而主体是理论(*theoria*)，被动的直觉。我们要面对实然(*sein*)和应然(*sollen*)的矛盾，真(True)和善(Good)的矛盾；与概念化矛盾的标准方式不同，黑格尔用一种互相交叉的方式把这四个术语联系在一起：表现的生产力是站在斯宾诺沙的“实体”这一边，而这一实体通过能动地塑造现实永久地实现了善；而主体的基本态度是知(Knowing)的态度——主体努力去实现什么是真，努力去观察客观性的轮廓。

当然，作为一位德国唯心主义者的黑格尔，其解决的方法是：知识是“自发的”，即它本身就是一种由对象产生的实践，而不是费希特的“理智直观”，一种由其对象直接产生的知识，更不是康德的先验地由其对象构成的知识。有人可能会说，黑格尔选择了与上述相矛盾的解决方法：在实质内容上，“每件事物已经发生”，因此知识仅仅考虑它，即是说，知识只是登记事物状况的一个纯粹形式的行为。然而，既然这样，既然考虑“自在”是什么的纯粹形式的姿态已经在那里了——知识就是“述行的”(performative)，并且使绝对得到实现。因此，我们要面对的不是一种神秘联合体的新形式，在这一联合体中，主体的能动性与绝对——上帝本身——的能动性重叠在一起，即主体作为“绝对的载体”体验自身(在其最大的能动性中，他是被动的，因为绝对只有凭借他才是有效地能动的)；这种神秘的联合体站在谢林的“动力的斯宾诺沙”的顶点上。然而，

黑格尔的观点则与之不同：**在我的最大的被动性中，我已经是能动的**——借助于这种被动的退回，思想摆出一副“外在观察者”的姿态，与客体“分离”，获得一种距离，即强烈地与“事物之流”分离；无行动是**最高的行动**，是无限的力，这种力能把裂缝引入到实体的自我封闭的整体中。

同样的问题在这一矛盾的伪装下出现在我们面前，这一矛盾是“设置的”(positing)反思和“外在的”(external)反思之间的矛盾，这在黑格尔的《逻辑学》第二册的开头部分就已提到。设置的反思是“本体论的”，它把本质(Essence)概念化为“设置”表象财富的生产力；相反，外在的反思是“认识论的”，它代表知识客体的主体的反思渗透，即代表一种观察现象背后的潜在的理性结构(他们的本质)的轮廓的能力。[19]整个“本质的逻辑”的基本僵局是，这两个方面——“本体论的”和“认识论的”——从来都不会完全同步：任何办法都不能解决在这两极之间的摇摆——要么是表象被还原到“仅是主体的”某些东西(事物的本质是一个不可获得的自在，我能期望的仅是幻想的表象)，要么是本质自身成为主体性的(“被隐藏的主体完全是主体的理性建构，即其概念化工作的成果”——想想当代的亚微粒子物理学吧，在这里，现实的最后成分是一种高度抽象的假设——一种纯粹理性的假设，这种假设在理论网络之外，在我们每天的经验中，永远都不会碰到的)。再者，这种紧张并没有因外在的反思作为分裂和外在性的中介运动被包括进绝对的自我设定活动的整体结构中而得到解决，而是因相反地肯定反思本身的“外在性”的直接的本体论地位——每个肯定的、确定的本体论的实体，只有在绝对是“外在于自身”的范围内，即在一条裂缝能够阻止其完全本体论的实现的范围内才能“名副其实地”出现——而得到解决。[20]

“具体的普遍性”

现在我们可以看到，在何种确切的意义上，黑格尔的逻辑仍然在严格的康德意义上是“先验的”，就是说，在何种意义上，它的概念网络不仅仅是形式的，而且是构成实在本身的，它所描述的正是这种实在的范畴结构。在黑格尔的《逻辑学》中，使辩证的进步得以开始的是内在紧张，这一紧张存在于每个确定的或有限的范畴中：每个概念既是**必要的**（即我们理解“实在”，理解它的潜在的本体论结构时必不可少的），又是**不可能的**（即自我驳斥的、矛盾的：当我们完全并因此把它“运用”到现实中，它就会分离或转化成它的对立面）。这种概念的紧张或“矛盾”同时也是“实在”本身的最终的**灵性运动**（spiritus movens）：这并不标志着我们的思想不能理解实在，我们概念设备的内在矛盾最终证明了我们的思想不仅仅是一种我们玩耍的逻辑游戏，而且能达到实在本身，表达其内在的结构原则。

当然，能对必要性和不可能性两者的自相矛盾的重叠作出说明的是根植于自我关联的“普遍性”这一概念，而这一普遍性根植于构成性的例外（exception）。为什么五分硬币比十分硬币大。这对于普遍规则来说是个例外，根据规则，“Volume”这个词排在“Value”之后？著名的荷兰语言学家、语文学家、心理分析和解构主义的波普尔式的批评家卡勒尔·范·赫特·雷维（Karelvan het Reve），已经在他讽刺地称之为“Reve 的猜想”的幌子下阐明了规则及其例外[2]：在符号规则的范围内，波普尔的证伪（falsification）的逻辑必须被**颠覆**，即例外不再是证伪规则，而是必须寻找

能证实规则的东西。除了这些在大量符号、规则管制的活动中的屈指可数的例子外（在国际象棋中，也会出现 *rocade* 这样的例外，即违背其他可能性运动的基本逻辑的运动；在纸牌游戏中，也会经常出现这种例外，即更低一级的联合可能制服了最高级的牌），雷维集中关注语言学：在语法上，为了揭示（并因此使我们明白）我们在其他方面要遵守的普遍规则，一种特殊的例外是需要的。他说："如果不存在能把自己区别开来的例外，那么就不存在规则。"[22] 这些例外通常被称为"非理性的不规则"，这或许是因为相邻的外来语言的影响，或许是因为较早的语言形式的残余。在拉丁语里面，一个动词的形式如果以-or 结尾，它通常代表一种被动形式：*laudo* 的意思是"我赞扬"，*laudor* 的意思是"我被赞扬"等等——然而，使人感到奇怪的是，*loquor* 的意思不是"我被提及"，而是"我提及"！

用黑格尔的术语来说，如果规则成为"自为"，而不仅仅是自然的"自在"，即如果它们被"看做"是"名副其实的"，这种例外就是必要的。[23] 基于这个理由，任何试图诉诸这些由邻国语言或同一种语言的过去形式的影响解释这些例外或违犯的尝试都是不充分的：这种偶然的联结毫无疑问地"在历史上是正确的"。对于它们来说，为了成为有效的，它们必须在当今的系统中实现某些内在的需要（就像过去不幸的"中产阶级的残余"在前共产主义国家中被唤醒了一样，前共产义国家只是当今社会主义的所有灾难的一种借口；似乎这些"残余"在当今社会主义的矛盾中并没有起到必要的作用——可以说，它们并没有因社会主义的矛盾而继续存在）。例如，中产阶级的功利主义社会需要一种揭露其基本功利主义立场的例外：贵族政治等等，一直到（阴茎的）勃起，它是一种能力的象征和证据，而这种能力说明了失败的内在危险，即勃起将不会发生。[24]

有关普遍性和其特殊内容的关系存在以下三种主要的说法。

1. 中立的普遍性对特殊内容的漠视：笛卡尔的我思(*cogito*)是中立的思想实体，适用于所有的人，不存在性别的差异，同样地也适用于性的政治平等的哲学基础。从这一点来看，这一事实——在对现代哲学的我思的描述中，一个人会真正发现男性特殊的统治地位——因历史环境最终是一种矛盾：在笛卡尔、康德、黑格尔和其他人看来，我思仍然是一种“未完成的方案”；它的结局不会被彻底思考直至结束[例如，像马勒伯朗士(Malebranche)等后笛卡尔者重复性地声称，女人不能清楚地思考，因此她们比男人更易受其感知的影响，她们只是简单地遵循她们时代的社会现实的偏见]。

2. 马克思主义的或批判意识形态的“症候”解读，它不仅在我思的普遍性下面发现了某些男性特殊的统治地位(“我思有效地代表了白人上层阶级的男性家长式的个体”)，而且提出更强有力的看法，声称消除特殊差别的普遍化的姿态——抽象的普遍性的形式——不是性别中立的，而是固有地是“男性的”，因此性别差异不仅代表人类两个物种的差异，而且也包括普遍和特殊两者关系运作的两种不同模式。

3. 第三种说法在欧内斯特·拉克劳(Ernesto Laclau)那里有详尽的阐述[9]：普遍性是空的，然而它总是已经被某些偶然的、特殊的内容填充，即被它们所支配，而这些特殊的内容只是普遍性的替身。总之，每个普遍性是大量特殊内容和霸权之间争斗的战场(如果我思沉默地使男人优先于女人，那么，这就不是一种被铭刻入自然中的外在事实，而是一些通过霸权争斗被改变的东西)。第三种说法与第一种不同，它允许普遍性无内容，这种普遍性是有效地中立的，适用于所有的物种(我们永远不能在绝对相同的模式中确定适用于所有人的任何特征)：普遍性的所有的积极内容是霸权争斗的偶然性结果——在自身中，普遍性是绝对地空的。

当某人接受第三种假设时，他应该坚持特殊的实质内容中的**切点**(cut)，普遍性正是通过这一内容建立了自身。即普遍性的真正意义上的黑格尔式的概念的悖论是，普遍性不是大量特殊内容的中立的结构，而是和特殊内容分离的：普遍性总是在某些特殊内容的伪装下肯定自己，这些内容声称要把所有其他特殊的内容排除在外，直接体现普遍性。

如果黑格尔的"具体的普遍性"包括这样一种激进的切点，即如果它不是整体的有机阐述——在这个整体中，每个元素都是独一无二的、特殊的而且不可代替的——那它又是什么呢？在这里，我们先来谈谈音乐吧，这可能会有帮助。让我们来看看什么是小提琴协奏曲——从什么意义上讲，我们什么时候把它当做一种真正的"具体的普遍性"？当我们不能把它细分为特殊的形式(古典的小提琴协奏曲，从门德尔松、柴可夫斯基到西贝柳斯的伟大的罗曼蒂克协奏曲)，而是把它的"种类"或"阶段"当做理解概念的普遍性的多种尝试。莫扎特的小提琴协奏曲是失败之作(至少与其钢琴协奏曲相比，有背于他的高水准)，但我们要认识到这一点：他的小提琴协奏曲的最受欢迎的部分无疑是交响协奏曲，它是一种奇怪的动物(仍然不允许小提琴担当与交响乐团相抵触的自发性角色，因此我们要面对一种"合奏"模式的和声，而不是一种真正意义上的小提琴协奏曲)。

这个原因可能正如阿多诺所强调的，小提琴，而不是钢琴，是最终的乐器和主体性的表达：独奏小提琴协奏曲，伴随着小提琴手和交响乐队的交互作用，因此提供了这种最终的音乐尝试，即表达德国唯心主义所谓主体和实体之间的交互作用。莫扎特的失败向我们证明，他的普遍仍然不是发生在贝多芬身上的主体性的激进肯定的普遍。然而，在贝多芬的小提琴协奏曲中，事情尚有问题：他受到人们不公平的指责，指责他在第一乐章中以一种过度重复

的方式强调主要的旋律，而这种方式接近一种低级趣味的音乐作品——总之，小提琴手和交响乐队之间的平衡，主体和实体之间的平衡，已经被主体的过度所破坏。这种过度的对位法就是勃拉姆斯的（又一个）小提琴协奏曲，它具有"协奏曲反对小提琴"的特征：在交响乐团中有大量的和声，它完全吞没了小提琴的单声，压制其表达性的推进，并把它降低为和声结构中的元素。也许，他们的最后联结是巴托克的"交响乐团的协奏曲"（即，仅对于交响乐团来说，没有任何单一的乐器被允许凸显出来作为单声的载体），这对立于舒曼的"没有交响乐团的音乐会"（它是舒曼不知不觉陷入疯狂或陷入精神病的隔离——逐渐被剥夺了"大他者"，实质的符号秩序的支持——的最正确的表述）。所有这些例子的共同之处是，每一个都不仅仅是"小提琴协奏曲"的普遍概念的特殊例子，而且是一种令人沮丧的尝试，即苦心想出关于这个概念的普遍性：每个时刻，这个普遍性的概念都以一种特殊的方式"被扰乱"——因为过度地强调他们中的某一个，所以普遍性的概念被否定、被回转、被摆脱。总之，不存在完全"实现其概念"的小提琴协奏曲（一段对话产生小提琴手和交响乐团、主体和实体之间的紧张与和解）：每个时刻都会有一些障碍物阻止其概念的完全实现（阻止概念的即刻实现的内在障碍物就是拉康所说的实在）。现在，让我们举一个关于黑格尔的"具体的普遍性"的例子：不是简单地体现中立的普遍性的概念，而是与这一概念相争斗的特殊尝试的一种程序或顺序，完全加入到特殊例证的程序中，即这些特殊的情况以某种方式决定普遍性概念本身的命运。[35]

对于那些依旧记得阿尔都塞把"过度决定"（overdetermination）作为马克思辩证法的主要范畴的反黑格尔式阐释的人来说，这一点都不会令人感到惊奇：阿尔都塞反对黑格尔的普遍性概念的论证是错误的，即阿尔都塞强调的作为过度决定（在每种特殊的

并列关系中，所说的普遍性被独一无二的具体条件过度决定了，并被赋予一种特殊的趣味或基调——在马克思的辩证法中，例外是规则，我们从来都不能遭遇到像这样的普遍性的适当体现）的主要特征正是黑格尔的具体的普遍性的基本特征。因此，如果声称具体的普遍性被清楚地表达入特殊并列关系结构中，特殊的内容支配着普遍性的概念，那么，这是不充分的。我们也应该记住受到质疑的普遍性的所有这些特殊例证被他们最终失败的标记打上了烙印：小提琴协奏曲的每一种历史形态首先是一种完全充分地实现小提琴协奏曲的"概念"的失败。因此，黑格尔的"具体的普遍性"包括某些主要的不可能性的实在：普遍性是"具体的"，它是特殊形态的结构，这正是因为它永远不能获得一种适应其概念的形态。这就是为什么——正如黑格尔所指出的——普遍性的类（genus）总是其自身种类（species）中的一种的原因：只有在受到质疑的普遍性的特殊内容中，普遍性才能存在，即在类的种类中，总是存在一个被人遗忘的种类：即充分体现类自身的种类。

"与其说需要无……"

能最好地阐明辩证过程中的"错误的"（"单边的"、"抽象的"）选择的概念是"顽固的依恋"（stubborn attachment）；这个完全模糊不清的概念贯穿于黑格尔的《现象学》中。一方面，它代表着对某些特殊内容（利益、对象、快乐……）的病态的依恋，这些内容都是道德判断的良心所蔑视的。黑格尔并没有谴责这种依恋，他一次又一次地强调这种依恋是一种行为（act）的本体论上的优先——主人公（活动的主体）的行为就是无行动的判断的主体的行为，主人公借助于自己的行为，破坏了道德的社会-伦理整体的平

衡，而无行动的主体仍然病态地依恋于其抽象的道德标准，并且基于这些道德标准，谴责罪犯的每种行为：这种对抽象的道德标准——这些道德标准能使我们合法化地判断每个能动的主体性——的顽固执着就是罪的最终形式。

至于种族的特殊性与普遍主义之间的紧张，"顽固的依恋"既描述了主体对其特殊种族认同的执着，即他在任何环境下都不准备放弃这种认同，又描述了抽象的普遍性在所有特殊内容的普遍变化中仍然保持相同的、不变的稳定结构。当然，辩证的悖论是，如果主体脱离特殊的种族整体的实质内容，那么他只能通过对某些激进地偶然的特殊内容的执着，才能这样做。正因如此，"顽固的依恋"既是对改变-中介-普遍化（change-mediation-universalization）的抵制，又是这种改变的操作者：不管在什么环境下，当我顽固地依恋于某些偶然的特殊特征时，任何内在的必要性都不能把我束缚在这些特征中，这个"病态的"依恋促使我脱离对特殊的生命-环境的沉沦。以下就是黑格尔称之为的"主体性的无限权利"的东西：为每件事情，为我的整个实质内容去冒险，为了某些琐碎的、特征的内容，而这些内容对于我来讲比什么都重要。因此，悖论在于这一事实：我只有通过对某些偶然的特征内容的依恋，才能到达普遍性的自为，而这些特征内容是作为"否定量"起作用的，而否定量是指本质上无关紧要的一些事物，其意思就是它把肉体交给了主体的独断的意志（"我需要这个，因为我需要它！"这个内容越琐碎，我的意志就越被肯定……）。当然，这个特殊的内容本质上是偶然的和不重要的：一种空无（void），无性（nothingness）的转喻——意愿这个 X 就是"意愿无性"的一种方式。

与对主体的顽固的自我意志的最高表达即"顽固的依恋"相对立的是**规训**。规训（在其"创伤的"维度中，服从一种盲目的、无意义的、"机械的"礼仪）的"形成权力"概念对于黑格尔的"主体性"概

念来讲是非常重要的。黑格尔在其担任纽伦堡高级中学校长的最后一年发表的《文科手册》中，坚持认为军事服务中的机械训练和学习拉丁语的必要性。拉丁语拥有一种使人感到特殊兴趣的奇怪地位：为什么拉丁语，而不是希腊语成为西方的混合共通语言（*lingua franca*）呢？希腊语是神秘的“源语言”（language of origins），它有丰富的意思；而拉丁语是“机械的”、“二手的”，是一种模仿的语言，在这种语言中，意思的原始的丰富性被丢失了（正如海德格尔所一再强调的）——因此，最为重要的是，拉丁语，而不是希腊语成为西方文明的普遍性的媒介。[22] 为什么？

机械的训练、服从无意义的规则的能力，为后来的有意义的、自发的精神能动性提供了基础（一个人为了能够自由地沉湎于“更高的”创造性的能动性中，他必须首先学习、适应语法规则和社会礼节），倒不如说，更重要的是，主体如果没有激进的外在化、即所有内在的、实质的精神内容的牺牲，他将仍然嵌入于其实体中，而不能作为纯粹的自我关联的否定性出现——无意义的外在训练的真正思辨的意思在于放弃我的精神生活的所有“内在的”实质内容；我只有通过这样一种放弃，才能作为阐明的纯粹主题出现，而不再依恋于任何根植于特殊生活世界的实定秩序。因此，像福柯一样，黑格尔坚持认为规训和主体化存在密切的联系，虽然他对这种关系作了轻微的修正：由规训的实践产生的主体不是“肉体监狱的灵魂”，而是——如果允许我这样说的话——一个无灵魂的主体，一个被剥夺了“灵魂”深度的主体。[23]

因此，黑格尔的观点并不是我们平常所理解的那样：无意义训练的“机械的”能动性和盲目的服从从来都不可能被完全否定为感知的“更高的”精神体验——这不是因为物质惰性的不可还原的剩余物，相反地，这是因为确保关于其实质内容的主体的自治：机械的训练完全否定为精神内容［用拉康的话来讲，就是符号的机器成

为意义(Meaning)]与主体完全沉湎于实体并无二致。因此,就无意义的机械训练迫使主体远离每个实质内容来说,主体必须时刻摆脱对意义的实质整体的自我满足的沉湎,并且要面临纯粹否定性的空无——在黑格尔看来,这就是战争的作用,他认为战争是必要的,因为战争包括一种无意义的牺牲,破坏我们对日常惯例的满足。同样,这里必须用拉康来补充黑格尔:使主体能够容忍这个自我规训的无意义训练的是,由这个训练产生的剩余快感。换言之,无意义的训练对精神整体性的补充仍然是小对体(*objet petit a*)对意义领域的补充,这证实了这一事实:黑格尔不是一位“语义的”唯心主义者,他清楚地知道意义领域从来都不会中止,也不会把自己根植于一种自我指涉的圈子中——它必须依靠一种由盲目的机械练习带来的快感的“不可分割的剩余”。这也是与哲学推理相关的宗教的最好例子:祈祷者难道不是机械的、重复性活动的“最高级”的例子吗?(这种活动注定要带来自己的满足)——正如黑格尔自己在其《宗教哲学讲演录》中所强调的一样。

黑格尔对规训的实践的说明要优越于福柯。可以说,黑格尔通过对以下这一问题的回答向我们提供了规训先验的起源:主体(阿尔都塞的“个体”)怎样和为什么自愿地屈从于权力的形成规训?主体怎样和为什么让自己束缚于它?当然,黑格尔的回答是死亡(Death),绝对的上帝的恐惧:因为我的肉体的存在服从于自然的腐败,并且因为我不能摆脱肉体和完全地否定它,所以我唯一能做的事情是体现否定性,而不是直接地否定我的肉体,我经历肉体上的存在,即肉体的永久的否定化、服从、禁欲和规训……形成规训的生活——黑格尔称之为教养——是一种使我身上的过度的生活-实体中立化的尝试,即经历我的真正的生活,似乎我已经死了,避开“让我感觉活着的”欲望。上帝(他有效地压迫我)的实定形象最终是死亡(绝对上帝)的激进否定性的替身——这说明了强

迫观念性神经病所面临的僵局：他期望在上帝快死的时候来组织自己的整个生活，因此，他接下来能够完全活着，“享受生活”；当这位强迫观念性神经病的上帝确实死了，上帝的死却带来了相反的影响：强迫观念性神经病要面对死亡（绝对上帝）的空无，因为绝对的上帝被埋伏在真正的上帝之下。

黑格尔已经暗示的和拉康详细地阐述的是肉体或肉体上的快感的放弃产生肉体的快感——拉康把这种快感称之为剩余快感。人的里比多经济的基本“变态”是，当某些快乐的活动被禁止、“被压抑”时，我们不只是过一种严格服从于法（Law）的生活——这种法剥夺了所有的快感，法的体验本身成为里比多的欲力投入，因此，禁止的活动本身提供了自己的快感。例如，就禁欲者来讲，黑格尔强调，肉体的无止境的禁欲成为一种变态的剩余快感的来源：正是里比多的满足的放弃成为满足的自发性来源，这就是使仆人接受其奴役状态的“诱惑物”。㉙

因此，主要的问题在于这种离奇的可能性，即辩证的颠覆：把**否定肉体**（negating the body）颠覆为**肉体的否定**（embodied negation），压抑里比多颠覆为从压抑的行为中获得里比多的满足。这个秘密就是**受虐狂**的秘密：色情满足的强烈否定和批判怎样成为色情的呢？里比多的投入怎样不仅使自己与直接的目标相分离，而且甚至把自己转移到一种与其目标相违背的活动中？弗洛伊德把色情冲动的“分离”（和其“自然的”对象的分离）和色情冲动的最初可能的转移（从对一个对象的依恋转移到对另一个对象的依恋）称之为“死驱力”。尼采为了说明对生命肯定意志的虚无否认，在《论道德的谱系》中引入了根本不意愿（not willing at all）和意愿无本身（willing Nothing itself）之间的区别：对生活的虚无憎恨是“一种对生活的最基本前提的厌恶”；但它是，并且仍然是一种意志——与其说男人需要无，还不如说他需要无性（nothingness）。㉚

在这里，我们应该回想一下拉康的“癔病的厌食”(hysterical anorexia)的定义也暗含了同样的区别：厌食的主体拒绝食物和不吃东西，倒不如说，她吃无本身(eats Nothing itself)。对于拉康来讲，人的欲望(与动物的本能不同)总是被无性的指涉建构性地中介：根据定义，欲望的真正的对象-原因是“缺乏的转喻”，是无性的替身(这就是为什么在拉康看来，作为欲望的对象——原因的小对体就是这种最初丧失了的对象：这个对象不仅是我们所想望的，想望到它丧失为止——对象是无，而且它也是一种被证实了的丧失)。[31]

现在，让我们回到“顽固的依恋”的未决之处，因为这对于记住与任何确定内容的分离和对特殊对象的过度依恋两者之间的相互依赖关系来说非常重要。对特殊对象的过度依恋使我们漠视所有其他的对象——这种对象就是康德，后来是拉康，所谓的“否定量”，即这样的一种对象：这种对象在明确地出现时，充当无性的空无的替身(或充当不可能事物的深渊)，因此，**需要特殊的对象，就是维持它对特殊对象的“顽固的依恋”(不论发生什么事情)，就是“需要无性”的具体形式**。严格意义上讲，依恋的过度和缺乏是一致的，因为对特殊的、偶然的对象的过度依恋就是致命的非依恋的操作者。举一个悲惨的例子，特里斯特拉姆对伊索尔达的无条件的、过度的依恋(或反之)就是他的非依恋的形式，即他割断了所有与世界的联系，而沉湎于无性(作为死亡的化身的美丽女人是男性幻想空间的标准特征)。

有人可能看到这个悖论是多么符合拉康的“升华”(sublimation)概念，即某些特殊的明确的对象升华为“事物的尊严”：主体过度地依恋对象直到这个对象开始充当无性的替身。在这里，一方面是尼采，另一方面是弗洛伊德和拉康，他们的观点不同。尼采谴责它是一种“虚无的”姿态，即抵消生活-宣称(Life-asserting)的

本能的姿态，而弗洛伊德和拉康则把它看做是与自然的本能相对立的人类驱力的基本结构。换言之，尼采不能接受的是，死驱力的激进之维——意志对自我竞争的满足的超越这一事实总是被对无性的"虚无的"顽固依恋中介。死驱力不仅是与任何生活-宣称的依恋相对立的一种直接的虚无；倒不如说，它是指涉无性的形式结构，这种无性为了"被动地依恋"于某些原因（Cause）——爱、艺术、知识或政治——为了那些我们正准备去冒险的事，从而使我们克服愚蠢的自我竞争的生活节奏。确切地讲，谈论内驱力的升华是无意义的，因为这样的内驱力包括了升华的结构：我们从本能走到内驱力，而不是直奔能满足我们的目标，这个满足的产生是因为围绕空无的旋转，即重复地丧失作为中心空无的替身的客体。因此，当主体想望一系列明确的对象时，他要做的是，区分为人所想望的特殊的对象和无性的替身的对象：在康德的意义上讲，无性是作为"否定量"起作用的。

"把我排除在外！"

尼采的"意愿无"（根本不意愿任何东西）和"意愿无性本身"之间的区别使我们想到了拉康在关于剽窃的"病态的"自我指控的恩斯特·克莉斯（Ernst Kris）这一病例中所作的区别，即"偷无"（简单地说，就是'没有偷任何东西'）和"偷无性本身"的区别：解析者（克莉斯）证实，其病人——一位知识分子总是被这样的概念困扰，即他不停地从其同事那里偷思想。尽管在现实中他并没有偷任何东西，这并不能证实他是清白的。病人真正偷的是"无"本身，就像厌食者没吃任何东西，倒不如说，他吃了无性本身……确切地讲，这些是指什么呢？达里安·里德（Darian Leader）[②]把克莉斯病例

与另外一个病例联系在一起。另外一个病例讲的是，一位病人想起一个老板怀疑男雇员偷东西的故事：当这位男雇员离开他每天晚上工作的工厂时，他的汽车被仔细地搜查——没有找到任何东西，直到后来才发现，他原来偷的是汽车……正如拉康所强调的，当克莉斯的病人表现出剽窃的"病态的"感情时，问题的关键不在于对他的自我指控信以为真，并试图去证实这位病人在现实中并没有偷他同事任何东西——这位病人（解析者也一样）没有看到的是，"真实的剽窃存在于对象自身的形式中，即存在于这一事实：对于这个男雇员来讲，某些东西可能只有属于别人才有价值"。[39]这位病人认为他拥有的每个东西都会被偷，这种看法隐藏了这个极度的满足——快感，他正是从这一事实中得出他不会拥有任何真正属于他的东西——即真正是"他的"东西。

从欲望的层面讲，偷的态度意味着欲望总是他者的欲望，从来都不会立即成为"我的"（我只能在他者想望的对象的范围内想望一个对象）——因此，对于我来说，"想望"的唯一方法是，放弃欲望的所有明确的对象，并想望无性本身（再者，从这个术语的所有意义上讲，直到想望作为欲望本身的无性的那种特殊形式——正因为如此，人的欲望总是想望的欲望，想望成为他者欲望的对象）。我们能清楚地看到，它与尼采的意志同源：就一个意志积极地意愿无性来说，一个意志才能成为"意愿的意志"（Will to Will），即需要意志本身的意志（这个颠倒的另一种众所周知的形式是：罗曼蒂克的情侣的特征是一方不是和其爱人真正地相爱，而是和爱本身真正地相爱）。

然而重要的是，借助于自我反思的转变，（符号）形式本身被计入它的元素中：意愿意志本身就是意愿无，正如偷汽车本身（其形式——被偷物品的容器）就是偷无性本身（潜在地容纳被偷物品的空无）。这个"无"最终代替了主体本身——即，它是没有所指

(signified,代表主体)的空的能指(signifier)。因此,不直接地把主体包括在符号秩序中,应把他作为意指(signification)跨掉的那一点包括进去。当萨姆·戈尔德温(Sam Goldwyn)面临一种不可接受的商业事务时,他反击道,"把我排除在外"这句话很好地表达了主体和符号秩序之间关系的中间地位,即介于直接包括和直接排除之间:对于其他能指来说,"代表"主体的能指是空的能指,即没有所指的能指,由于这个能指"无(主体)被计入某些事物中"——在这个能指中,能指网络包括主体;倒不如说,能指网络"包括"主体的排除(主体被排除在能指网络之外),并标记和登记它。

这种情况与拉康经常引用的小孩子的胡言乱语相类似:"我有三个兄弟,恩斯特、保罗和我自己"——第三个词,"我自己"指明了这个主体(作为"我自己")既包括在这个系列中,同时又作为缺席的"阐明的主体"(这个主体有三个兄弟,包括他自己)排除在外——即这个短语"把我排除在外"。因此,反思性支持着阐明的主体(subject of enunciation)和被阐明的主体(subject of enunciated)之间的裂缝。当——举个弗洛伊德的老例子——病人说:"我不知道(在我梦里的人)是谁,但是它不是我的母亲!"这个谜是:他为什么要否认某些事,而别人并没有向他提示过这些事?换言之,"它不是我的母亲"的真正意思不在于所阐明的内容,而在于这一事实,他居然说了这个信息——真正的信息:表达这个信息的行为(例如,当没有人指控他是贼时,他已经强烈地捍卫他自己:"我没有偷东西!"——他为什么要捍卫自己,甚至在没有人想指控他的时候?)因此,所表达的信息就像这个汽车,与其说汽车"被排除在内容之外"(included out),还不如说汽车"不包含在内容之中"(excluded *in*):它告诉了我们许多,提供了关于内容(贼)的重要元素。

"把我排除在外"这个公式对强迫性的(obsessional)主体态度

下了最简洁的定义。也就是说，强迫性态度的目标是什么？为了获得一种纯粹的、看不见的中介的位置——即在主体间关系中，为了起到一种像在化学中的“催化剂”的作用：催化剂是一种能加速化学反应过程或者甚至使化学反应过程开始的一种物质，而它本身却不受改变或影响。从我的个人经历看，我想到了我的仁慈的中介所带来的灾难性的结果。我正睡在我的一位朋友——解析者——接待他病人的公寓里，他隔壁的房间也是另一位解析者接待病人的。在中午，我飞速地跑到公寓，把包放在那里。因为我听到隔壁有声音，这使我了解到另一位解析者正在他的房间里接待病人，所以我踮着脚轻轻地走进我的房间，并把包放在柜子上。当我把包放下时，我注意到桌子上有一本书，而这本书原本不是放在这儿的；我也看到放置这本书的书架有一处空缝——因此，我禁不住这个诱惑，我把书放回合适的位置，然后又踮着脚悄悄地离开房间。后来，我从朋友那里知道，就是因为我把书放回合适的位置，从而引起隔壁的解析者神经崩溃。解析者把我在桌子上发现的这本书归还给我正睡在那儿的朋友那里。正当我要离开时，这位解析者一走进我的房间就把这本书扔在桌子上，因为他迟到了，他的病人已经在等他。我刚离开，这位病人就去洗手间了，因此，解析者又有片刻的时间进入我的房间把这本书放在合适的位置——我们能够想像，当他注意到**这本书已经被放回到书架上的合适位置时**，他表现出的震惊。他两次进房间的间隔时间只有二三分钟，并且，他没有听到声音（因为我踮着脚进出），因此，他确信他肯定已经把书放在书架上了。然而，因为他清楚地记得他刚不久把书放在桌上的，所以他想他肯定有幻觉并且对自己的行为失去控制——即便是我的朋友，解析者向其讲故事的人，也认为他不能自制……

这类似于科恩(Coen)兄弟导演的《血迷宫》(*Blood Simply*)

所讲述的故事：一位忌妒的丈夫雇佣私人侦探，原本要杀他的妻子和他妻子的情人，反而被侦探所杀。后来，这位妻子的情人绊了一下死了的丈夫，他认为他的情人杀了自己的丈夫，并且把血迹擦干；另一方面，妻子又误认为是他的情人杀了他的丈夫——一系列的复杂问题从这对不知情夫妇引起，他们不知道另一位行动者已经介人这个局势……这就是强迫观念性神经病努力追求的不可获得的理想：为了“被包括”（介入这一局势），但只被包括在“脱离”一位看不见的介入者的模式中，而这位介入者从来没有被合适地计入、包括在局势的元素中。

在《与敌共眠》（*Sleeping with the Enemy*）中，朱莉娅·罗伯茨（Julia Roberts）逃离其病态的虐待狂丈夫，并且在爱荷华州开始新的生活。他丈夫努力地追捕她的下落，他查找到了住在疗养院的她的盲眼老母亲，并开始接近她母亲——为了打探她的下落，他假扮侦探，声称自己知道她的丈夫是一位病态的杀人狂，想要提醒罗伯茨，她丈夫已经找到她的下落，同时保护她脱离他丈夫的无情的报复。因此，这位丈夫付出一切努力来保护罗伯茨脱离他的愤怒，作为一种追查她下落并复仇的手段——他凭借“把他自己排除在”一系列保护罗伯茨的人中的方式，“把他自己排除在”他确实是什么的之外……相似的颠倒为约翰·迪克森·卡尔（John Dickson Carr）的《密室推理》（谋杀“不可能发生”，因为这是一间封闭的房间）的亚类型提供了最好的解决方法：杀人犯就是发现谋杀的这个人——他开始大喊“杀人啦！杀人啦！”，从而诱使这个人打开他的房门，接着，他很快地杀掉他——因为杀人犯就是那个“发现”杀人的人，所有人没有怀疑他……在这里，杀人犯被“排除在一系列解释犯罪行为的人之外”（当然，这个逻辑就是“贼喊捉贼”的逻辑——把自己排除在潜在的贼之外）。

在上述两个例子中，被关注的那些人的错误在于，在他们寻找

危险的杀人犯时，他们忘记把他包括在可疑人物之中——即那些试图解释犯罪行为的人。再者，“不可能的”铭刻（把主体性铭刻入事例中）和空的形式（没有所指的能指）之间的区别是很重要的：当且仅当一个元素是空的元素时，事例就会“被主体化”——空的元素是指一个把其形式原则刻入事例中的元素：这个元素“意味着无”，倒不如说它“意味着无性本身”，并且，同样地，它代表着主体。

因此，让我们回到反思的神秘，即与主体性同质的自我指涉的反思的转变。压抑首先作为一种**管制欲望**（regulate desires）的尝试出现，而占统治地位的社会-符号秩序认为这些欲望是不合法的。然而，压抑的权力能在心理经济中维持着自身，只要管制的欲望（desire for regulation）支持它——即如果管制/压抑/屈服的形式活动成为里比多的投入，并且转变为一种里比多满足的自发的来源。这一满足正是由管制的活动所提供的，这个管制的欲望，起到了与（里德所讲的故事中的）汽车同样的结构性作用：我们可能密切地视察主体试图要管制的所有欲望，但是只有我们把管制的欲望本身“排除在外”，我们才能解释他的主体性立场的特殊模式……

这一反思的颠倒在其最本质而言是癔病的：满足欲望的不可能性颠倒为对仍然不满足的欲望的欲望（并且因此转变为一种“被反思的”欲望，即一种“**想望的欲望**”）。也许，康德哲学的局限性不在于形式主义，而在于这一事实，康德不可能或者不准备**把形式包括在内容中，作为内容的一部分**。初看起来，可能认为康德确实这样做了：神秘的事实难道不就是关于实践活动（在其伦理理论中占主要地位）吗？——神秘的事实是，在一个道德行动者身上，道德法律的纯粹形式能够作为动机的力量而起作用。在此，我们还要介绍一下黑格尔的“自在”和“自为”之间的区别：康德成功地完成了**自在**（把形式“排除在”内容本身之外），但仍然未能完成自

为——他不准备把“排除在外”的所有结果包含在内容中，并继续把形式看做抽象地与其内容相对的“纯粹形式”(在其理论中，哪一个是他持续地“回归”到一种男人分裂的标准概念的原因——普遍的使命的召唤和大量病态的自我主义的冲动)。从某种程度上讲，黑格尔更接近康德，而不是他表面上的样子：使他们两者存在差异的是这个几乎令人感觉不到的裂缝(gap)，即自在和自为的裂缝。

面对唯物主义的恩典论

因此，黑格尔的“具体的普遍性”比它所显示的更为自相矛盾：“无论如何，它都与任何一种美的有机整体无关，因为它反思地把过度或破坏这种整体的裂缝“排除在外”——系列和过度之间的不可还原的裂缝，即整体和一个例外之间的裂缝，而这种裂缝正是“具体的普遍性”的领域(*terrain*)。正因如此，黑格尔的真正的政治哲学的继承人不是那些试图通过回归到有机实质秩序的某些新形式(如共产主义者)，调整现代性的过度的人，而是那些完全支持由每个已建立的秩序所组成的过度的政治逻辑的人。当然，卡尔·施米特(Carl Schmitt)就是一个例子。他声称法律规则最终会与一种只根植于自身的暴力的深渊行为(暴力的强迫接受)结合在一起：行为本身自我指涉地假设了行为所指涉的每种实定的法令。[38]

施米特的假设的自相矛盾之处在于，其反对自由民主形式主义的辩论法无情地被形式主义者的圈套套牢。施米特的目标是，把启蒙的功利主义的政治根基建立在某些假定的中立的-普遍的规范之上，或建立在管制个人利益的相互作用的策略性规则之上[在凯尔森(Kelsen)式的合法的规范主义的伪装下，或在经济功利

主义的伪装下]:一种纯粹的规范命令直接地通到社会生活的真实,这是不可能的——这两者的必要的中介是一种意志的行为,一种只根植于自身的决定,它利用某种命令或合法的解释学(对抽象规则的解读)。任何一种规范命令都是一种抽象的形式主义;它不能消除它与真实生活之间的裂缝。然而——这是施米特论证的中心——消除这个裂缝的决定不是一种基于某些具体命令的决定,而是首要地是一种基于命令的形式原则的决定。强制命令的具体内容是独断的,它依靠至高无上的意志,并让历史的偶然性作主——命令的原则、命令的实存(*Dass-Sein*),优先于具体的内容、命令的本质(*Was-Sein*)。这就是现代保守主义的主要特征,保守主义突然把自己与传统主义的每种形式区分开来:现代保守主义,甚至比自由主义更多地承担了由传统价值或权威的解体所带来的后果——再也不会存在任何实定的内容能被假设为人们普遍接受的指涉的结构(霍布斯首次清楚地假设了秩序的原则和任何具体的秩序之间的区别)。因此,悖论在于这一事实,即反对合法的规范形式主义的唯一方法是归还决定论者的形式主义——没有任何办法使形式主义逃离现代性的视线。

为什么这个裂缝能为拉康的普遍性和建构的例外提供一种不言明的政治背景呢?把施米特对自由主义的批评说成是拉康对自由主义的批评是容易的:自由主义误解了例外的/过度的上帝-能指的建构性地位。对拉康的援引能使我们对施米特的例外概念的必然含糊作出说明:它既代表了实在的入侵(纯粹偶然性的入侵,这种偶然性扰乱了符号自动机的领域),也代表了至高者的姿态,这位至高者(在没有任何符号规范根基的领域内)暴力地强加一种符号规范秩序:在拉康看来,它代表小对体,也代表 S_1,即"主能指"。

在宗教上,基本行为的双重性质是清晰可见的:基督呼吁他的跟随者要服从和尊敬他们的长辈,要与已有的习俗一致,并且,根

他们和不服从于他们就是隔断所有人类与他们的联系："人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹，和自己的性命，就不能作我的门徒"（路加福音 14：26）。在此，我们难道没有遭遇到基督自己的"道德信仰的中止"吗？已确立的道德规范的领域（道德、社会生活的实体）得到了重申，但它只在由基督的权威"介入"的领域内。首先，我们必须实现激进的否定性的姿态，拒绝我们最珍视的东西；然后，我们把它找回来，但是这只作为由基督意志介入的表达（至高者与实定法相关的方式也包括了同样的悖论：至高者迫使我们尊敬律法，正是因为他是律法的中止的末端）。当基督声称他不能削弱传统律法，而只能完成它时，我们一定会把德里达增补的充分含糊性曲解为这个"完成"：**正是完成律法的行为削弱了他的直接权威**。从这个意义上讲，"爱就完全了律法"（罗马书 13：10）：爱完成了律法（命令）要完成的东西，但同时这个完成也包括了律法的中止。克尔凯郭尔详细地阐述了符合这个权威的悖论的信仰概念。对于他来说，这就是为什么宗教是不寻常地现代的：传统世界是道德的，而宗教的世界包括了传统方法的一种激进的瓦解——一旦我们在传统中丧失支持，真正的宗教疯狂地对我们所做的不可能（the Impossible）下赌注。

因此，在施米特的例外概念中，真正现代的东西就是这种暴力的姿态，即声称自由决定的深渊行为独立于其实定的内容。"现代的"东西就是决定的行为和其内容之间的裂缝——真正重要的感知是独立于内容的行为（或者是独立于实定的确定命令秩序的"规制"。因此，这个悖论（根植于所谓的"保守的现代主义"）是，现代主义的最内在的可能性在其对立面的伪装下得到了维护，即在绝对的权威的回归的伪装下得到维护，而这种权威不可能根植于实定的原因。结果是，真正意义上的现代上帝是宿命论的上帝。一类施米特式的政治家，他们借助于一种纯粹的形式，即决定的深渊

行为，没有任何被关心的人类的真正的特性和行为的根基(因为他们还没有出生)，在我们和他们、朋友和敌人、拯救的人和诅咒的人之间划出界限。从传统的天主教教义来看，拯救依靠尘世的善的行为；从新教徒的宿命论的逻辑来看，尘世的行为和财富充其量不过是这样一种模糊的记号，即主体通过神秘的神圣的行为，已经被拯救——即因为他是富裕的或他做了好事，所以他没有被拯救；因为他得到拯救，所以他做好事或他是富裕的……重要的是从行为到记号的转变：从宿命论的观点来看，行为成为宿命论的神圣决定的记号。

这个意志决定论的认识论版本在笛卡尔的《回答六个诘难》的最基本的数学真理中得到了宣称："上帝不愿意三角形的三个角等于两个直角，因为他知道它们在其他方面不相等。相反，正是因为他愿意三角形的三个角必然地等于两个直角，所以三角形的三个角才会等于两个直角，并且它们才会在其他方面不相等。"这个裂缝的最好证据——它一旦被肯定，就无法否定了——是马勒伯朗士提供的。马勒伯朗士反对意志优先于理性的"现代主义的"主张，因为他并不乐意把没有理性的"某一绝对的法令"当做世界的最终基础(正如莱布尼茨在《论笛卡尔的哲学》中提到的)。然而，这种拒绝没有使这一回归——把上帝看成宇宙的理性的和谐秩序，在这宇宙中，真与至善达成和谐——成为必要。[5]

马勒伯朗士从扩展理性的必要性入手，这种必然性是上帝在他的从自然到恩典的行为中所遵循的：自然不仅是一种巨大的笛卡尔的机械论(自然在运动中服从简单的规律)；他同样支持恩典本身，恩典的分配遵守普遍规律，他平等地对待每个人。这可能是偶然的——像雨一样，服从自然的盲目规律，它可能降到贫瘠的土地，而不降到旁边肥沃的土地；或者就像从房顶落下的砖块，可能打在身强力壮的人头上，却没有打在过路的罪犯头上——恩典也

可能降在最坏的假冒伪善者身上，却没有降在有德行的人身上。为什么？因为相对于无价值的个人的快乐而言，上帝更加珍视整体宇宙结构的简单性和秩序：如果宇宙被简单的普遍规律统治，那么，有德行的个人的不该受的命运就是理应付出的代价。马勒伯朗士的上帝出人意料地接近于丹尼尔·保罗·施雷伯（Daniel Paul Schreber）的上帝：一位残酷的和冷漠的上帝，他不"理解"我们个人的秘密和梦；他是一位自我主义者，他爱自己胜过爱他的受造之物，他的盲目的普遍意志必然地、毫不犹豫地践踏着个人的花朵：

> 普遍规律在我们心中扩散，但它在决定其功效的意志中找不到任何东西——就像控制雨的普遍规律一样，它并不把雨降在需要雨的地方。不管是为了休耕的土地，还是为了耕耘的土地，它都平等地降雨，降在沙漠，也降在海洋。[㉖]

上帝为什么首先创造世界？为了基督的降临——即为了让基督拯救世界。在这里，马勒伯朗士把"上帝爱世人，甚至将他的独生子赐给他们"颠倒为"对于上帝来说，如果世界与他的儿子相分离，那么爱世人是毫无价值可言的"。从这个颠倒来看，马勒伯朗士并不害怕得出这个逻辑的，但病态的结论是：当圣父"看到他的独生子为了重建宇宙秩序而被紧紧地钉在十字架上，他最高兴不过了"[㉗]。同样地，基督是恩典的偶然原因：与圣父不同，基督耶稣按照个人的德行施恩典，但是因为他的人性限制了他，因此，他按照他的特殊意志行动和做选择，并且容易犯错误。

马勒伯朗士歪曲了标准的笛卡尔的认识论的偶因论：对于他来说，偶因论不仅或首先是一种感知和意志的理论（我们看不见身体，"我们看见上帝眼中的所有事物"；我们的心灵不能直接地使最小的物体移动），而且也是一种救赎论，因为基督的人性是分配

恩典给每个人的偶然的原因。在此，马勒伯朗士依靠一种类似于自然界规律的东西：如果我们要解释事件 X，我们需要普遍规律——控制自然过程和优先的特殊事件的特征，而这些特征事件是按照普遍规律产生事件 X 的。普遍规律只有通过体现特殊事件的特征存在的特征，才是有效的。同样地，圣父维持着恩典的普遍规律，而基督则按照偶然的原因行动，并且决定谁是恩典的受惠者。[39]从这个意义上讲，马勒伯朗士试图回避这两个极端：在人类犯罪之前，上帝计划赐恩典给所有人（而加尔文主义则提倡宿命论，认为在人类犯罪之前，上帝就只赐恩给少数人）。然而，因为亚当的犯罪，罪就成为普遍的；所有人都应当灭亡，上帝为了救赎世人，差遣他的儿子耶稣基督，因此就是基督单独地布置了应分配的恩典的场合。然而，基督的化身是人，所以他也有人的局限性：他的思想也"带有某些欲望"；他也会被某些人施诡计，也受另一些人的压迫——因此，他不公平地分配恩典，把恩典给罪人或者不给有德行的人。

因此，马勒伯朗士不能回避恩典和德行之间的差异：上帝的普遍意志将在一个普遍的层面上起作用，并且按照简单的笛卡尔式的规律来分配恩典，而从个人的观点来看，这个规律是不公正的，而且被残酷的冷漠玷污。马勒伯朗士否认一位把我的特殊性放在心中的上帝的概念，这位上帝按照一种特殊的意志帮助我，听我的祷告；另一方面，基督按照特殊的意志来行动，但因为其人性的局限性，他对恩典的分配是不公正的、扭曲的——这难道不能使我们回忆起黑格尔的这一论题，**即抽象的普遍性怎样与独断的主体性保持一致吗**？恩典的普遍规律和基督的特殊的原因之间的关系是一种思辨的同一关系：抽象的普遍规律在它们的对立面的伪装下，即在主体的（基督的）性格的偶然的特殊的幻想的伪装下，体现它们自己——就像黑格尔论述的市场的市民社会一样，普遍的匿名的

规律通过主体特殊利益的偶然的相互作用，体现自己。[39]

在这里，问题出现了：为什么上帝先让亚当犯罪，然后又差遣基督来到世上？为什么上帝不直接地、充分地根据他的公共意志把恩典分配给每一个人呢？由于他的自恋，上帝创造世界是为了显示他的荣耀——世人因基督的牺牲得到拯救。当然，马勒伯朗士的反对者很快就得出了奇怪的结论：所有人必须被诅咒，因此基督才能拯救某些人——或者，正如博斯苏特（Bossuet）所言："如果我们不是耶稣基督，那么我们所有人都会被拯救。"[40]这个悖论是我们理解马勒伯朗士对已存在的神学的陈词滥调的颠覆的关键：为了使基督的到来成为可能，亚当犯罪堕落是必要的；当上帝看到基督在十字架上痛苦的样子，他最高兴不过了……在严格意义上的偶因论的范围内，自由的作用在哪里？马勒伯朗士不害怕得出激进的结论：从内容的层面上看，每件事都在"无理智的理智中"被决定[41]——我们都是机械论者；上帝促使我们感知和行动；我们完全被动机所控制。自由只体现为主体的这种能力：不同意或同意来自动机的同意或把他的同意交给动机——自由是"心灵拥有中止同意的权力，或是把他的同意交给动机的权力，而这个动机自然地遵循引人注意的感知"[42]。在（人类）自由的行为中，发生了什么？马勒伯朗士的回答是激进的和连贯的："无……我们要做的唯一的事是让我们自己停下来，歇一歇。"这就是"一种内在的行为，在我们的实质中，这种行为不会产生任何物理的东西"[43]，一种不做任何事，并使普遍的原因（上帝）不做任何事的行为。[44]因此，自由——我们对动机的同意——是纯粹反思的：每件事都被"无理智的理智"有效地决定；主体只提供他的形式同意。自由简化为一种空洞姿态的无，这难道不就是黑格尔的绝对主体的"真理"吗？

注　　释

① Colin Wilson, *From Atlantis to the Sphinx*, London: Virgin Books 1997.

② 同上书,p. 352。

③ 同上书,p. 354。

④ 参见 Wendy Brown, *States of Injury*, Stanford, CA: Stanford University Press 1996, p. 36。

⑤ 头痛和性之间的关系给尽人皆知的"黑格尔三段论"提供了基质。在善的传统的前女性主义时期,性屈服的妻子拒绝丈夫或男人的求爱:"今晚不行,亲爱的,我头痛!"在性解放的70年代,对女性来说在性交中起积极的作用是可接受的,通常男人用同样的借口来阻止女人的求爱:"我今晚不想做爱,我头痛!"然而,在治疗性的80年代和90年代,女性又一次用头痛作为借口,但这时目的不同:"我头痛,因此让我们做爱吧(为了让我振作精神)!"(也许,在第二种和第三种情况中,有人可能会插入另一个绝对否定性的简单阶段:两个人都认为,因为他们都头痛,所以他们不应该做爱……)

⑥ 正因如此,在心理分析治疗中,幻想的超越是双重的——即存在两次超越,并且真正意义上的分析能填补"两次超越之间的"差异。第一次超越是接受分析者的存在的幻想支持的破坏,这使接受分析者能接受精神分析:某些事情肯定是错误的,他每天生活的模式肯定发生了裂变,否则,分析仍然是空洞的闲谈,与没有激进的主体的结果的闲谈。就真正的分析而言,如果基本的条件得到了实现,那么,初步的谈话就可以进行。然后,一个人向着"穿越幻想"前进。这个差距就是自在和自为的差距:第一次穿越是"自在",只有第二次穿越才是"自为"。

⑦ 然而,黑格尔不仅仅在三元组或四元组之间徘徊不定:历史的辩证法似乎指向了五元组。在黑格尔《精神现象学》中,西方历史的理想的三段论可能是希腊伦理——直接的伦理实体和有机统一的世界——在中世纪异化,在现代的功利主义那里达到了顶点,并且在现代理性的国家中,伦理实体和自由的个体性得到了最终的和解;然而,在这两个阶段(从实质的统一到其异化,和从完全的异化到和解)中的每一个阶段,存在一个奇怪

的中间时刻：在希腊的实质统一和中世纪的异化之间，存在抽象个人主义的罗马时代（在此，虽然希腊实质的伦理统一已经丧失，但异化仍然没有发生——罗马仍然没有把实在世界当做一种先验的神性的反思）；在功利主义的市民社会和现代的理性国家之间，存在一个短暂的绝对自由时期，即创伤性的革命的恐怖（革命的恐怖已经取代异化，但是以一种即刻的方式取代的，因此，并没有发生真正的和解，而是以完全的自我毁灭的暴力结束）。使人感兴趣的一点是，从三元组经由两个中间阶段的插入到四元组的这种同源的转变，似乎扰乱了标准的历史唯物主义的三段论：前阶级的部落社会，"异化的"阶级社会和接受后阶级的社会主义社会。在前阶级社会和阶级的奴隶社会之间插入"东方专制"，然而，又在资本主义和"真正的"社会主义之间插入专制的斯大林主义国家。

⑧ Vittorio Hosle, *Hegels System ; Der Idealismus der Subjektivitat und das Problem der Intersubjektivitat*, *vols* 1 and 2, Hamburge: Felix Meiner Verlag 1988.

⑨ 黑格尔的失败的另一个标志是他在"人类学"中对待疯狂的方式：他把这种撤退（从使疯狂具有特征的公共社会领域中的撤退）简化为一种衰退（衰退为"动物的灵魂"）。这忽略了明显的一点：我们在精神上所回归的"世界之夜"不是动物的领域，而是活着的人沉湎于自然环境的激进的否定或中止。见 *Hegel's Philosophy of Mind*, Oxford: Clarendon Press 1992, para. 408。

⑩ 天主教反对避孕的一般论据（被剥夺了生殖的更高目标的性退化为动物的乱伦）因此明显地忽略了这一点：这难道不是服务于动物的生殖的真正的性吗？性活动使自己与其"自然的"目标相分离，并且成为一种目的，这难道不就是具体意义上的人类吗？或者，用男性沙文主义的话来说，在动物界中想像"娼妓"和"母亲"之间的对立关系是可能的。从自然的观点出发，"精神"指派了一种无意义的支出，即一种跨越"自然"目标的本能，这种本能束缚于内驱力的无限性的重复运动中。如果——正如拉康一次又一次地强调的——最卓越的符号姿态是一种空洞的/中断的姿态，即没有得到完成的姿态，那么，性能力通过剪断它与生殖的自然运动之间的关系而使自身"人性化"。

⑪ 在哲学传统的解释性文本中最欺骗人的程序是，被作者残忍拒绝的概念或论题的精确的位置。我们通常会问"作者只是拒绝另一个概念吗？"或者他真的在其拒绝的伪装下引入这个思想吗？来看看康德对"恶魔的恶"的概念的拒绝吧（恶上升为道德职责，如其实现不是出于"病态的"动机，而是"为了自己的缘故"）：康德**拒绝给概念以一种其哲学体系只为其敞开的空间**——即他难道不与**自己**哲学的最内在的结果，无法忍受的过度相斗争吗？（作一个出人意料的对比，他妻子指使他丈夫的最好朋友与她做爱，因此，她出卖了自己的欲望，他难道不打一下这样的妻子吗？）在哲学历史中，"进步"的基质之一是：一位哲学家，他原先是一位学生，他公开地采用并充分地阐述了他老师假装拒绝实则要引入的概念——就像与康德相关的谢林的恶的理论一样。

⑫ 符号命令的外在性应该与伪实在的外在性相对立，即与愚笨的实证元素的外在性相对立，在此，大他者为了获得完全的真实性，它必须体现自己："精神是一块头盖骨"，作为理性整体的国家在君主身上成为真实的。因此，在黑格尔的理性国家中，国王（君主）的地位是坡（Edgar Allan Poe）所谓的"反常的顽童"：当罪犯成功地除去他犯罪的痕迹时——当不存在征兆的"受压抑的回归"时，就不存在能出卖他者犯罪场景的线索——即当他不再会有被发现的危险时，当理性化的伪装完全起作用时——这位罪犯就会有一种不可抵挡的冲动，在众人面前展示他的罪行，高声宣布他的恐怖行为的事实。这难道不是和黑格尔的君主政体的演绎相同吗？只有当社会结构获得完美组织的国家的完全理性时，这个理性才因为供给的必要性得到实现，或者因为世袭君主的"非理性的"要素，世袭君主在自然上（如由于他的生物遗传）立即地（immediately）体现在"文化"上（他的象征性头衔）。

⑬ 参见 Charles Taylor，*Hegel*，Cambridge，MA：Cambridge University Press 1975，p. 92。

⑭ 这使我们想起某人被当做一位"相对天才"——一个人或者是天才或不是天才——时的那种愤世嫉俗的态度；"天才"不是一种能允许扩充水平的特征。同样地，谢林把上帝确定为"相对意义上的绝对"：它是绝对的上帝和创造者，但他的绝对权力仍然被那些在基督里不属于上帝的东西所限制。

⑮ Hegel, *Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1977, p. 210. 在这一页的脚注中,译者(A. V. Miller)注意到黑格尔的自然哲学中的一段话,在这段话中,黑格尔肯定了相同的认同:"在许多动物中,排泄器官和生殖器官,动物有机体的最高级和最低级部分都是紧密相联的;就像一个是说话和接吻,另一个是吃、喝、吐,它们都是用嘴来完成的。"

⑯ 我把这一点归功于 Mladen Dolar,见他的'The Phrenology of Spirit',载于 *Supposing the Subject*, Joan Copjec 编, London: Verso 1994。

为了获得正确的结果,有必要作出错误的选择(为了"授精",选择撒尿),这与社会主义时期的俄罗斯笑话的结构相类似(这一笑话是关于 Rabinovitch 的),他迁出苏联是出于两个原因:"第一,如果社会主义秩序解体,我害怕所有对共产主义罪行的责备将落在我们犹太人的身上。"国家官僚主义者坚定地宣称:"苏联不会发生任何改变,社会主义将存到永远",对此 Rabinovitch 的回答是:"这是我的第二个原因。"在此,只有经过错误的第一个原因,才能获得真正的原因。

⑰ 我们可以用拉克劳的术语"对抗性"和"差别的结构"来解释这一点:在黑格尔看来,每种差别体系——每种实在的社会结构都是建立在一种对抗性的斗争之上,战争是"我们和他们"的对抗性逻辑的回归,这种对抗性逻辑永远威胁着每种差别结构。

⑱ 也许,关于社会结构的三元论述的问题是,黑格尔试图把社会有机体的三种不同的目标压缩成一个同步的秩序:(1)前现代的农民或封建领主的原则,在封建主义社会中,这一原则建筑了社会的整体(工匠被组织成行会或集团,他们不能在自由市场中发挥作用;国家权力本身是父权制的,它给予在国王的神圣统治权下的主体以一种天真的前反思的信任);(2)市民社会的现代自由市场原则,这一原则也决定了农民生活作用的方式(农业被认为是工业生产的一个分支)和政治超结构(国家退为一种"警察国家",一个"守夜人"的角色,它只负责保证市民生活的合法条件和政治条件);(3)有计划的国家社会主义逻辑,在此,国家官僚,作为普遍的阶级,也试图控制整体生产,包括农业(毫无疑问,斯大林的最大努力,作为其能力的最高表现,是消灭带有天真信任的前反思态度的农民)。

这三个原则能有效地"介入"一种完全的、稳定的"社会三段论"吗?

问题是，他们中的每一个内部都是分裂的，都被包括在一种对抗性的紧张中，而这紧张正是引入真正的政治维度：古老的组织秩序转变为反对"他们"的法西斯主义人民党党员的暴力；自由主义是保守的放任主义态度和平等主义积极态度之间的一种分裂；国家社会主义在由民间发起的自发的自我组织的伪装下发生了反作用。因此，这三个原则难道不需要（或包括）第四个原则吗？如所指的政治原则，社会对抗性原则，社会团体的民主不稳定的原则或是这样一个原则，这个原则在"自发的"或"直接的"民主制下总会找到不同的表达形式（像一战结束前，革命的混乱中的工人委员会，或者社会主义解体时的民主"论坛"）。有关"政治"概念的详细阐述见本书第四章。

⑲ 我们应该记得反思的所有范畴直接地包括对知的主体的谈及：表象和存在之间的区别只为主体的凝视存在，只有表象才能直接地接近这个主体，然后，主体努力地渗透到隐藏在背后的潜在的本质。见 Taylor，*Hegel*，pp. 257—259。

⑳ 这一点对于正确地理解黑格尔和谢林之间的差别是非常重要的：如果黑格尔依然信奉谢林对康德-费希尔的主体主义的批评，那么他——可以说——使授精和小便为邻，即使具体的整体性的直接选择和抽象的主体的分割为邻。当黑格尔知道整体性和主体性——这种主体性隔断了整体性的具体有机链——之间的每一种选择完全是一种被迫的选择（主体被迫选择他自己，即主体的"单边的"分裂的暴力）时，他就"成为黑格尔"。

㉑ 见 Karel van het Reve，'Reves Vermutung'，载于 *Dr Freud and Sherlock Holmes*，Hamburg：Fischer Verlag 1994，pp. 140—151。

㉒ 同上书，p. 149。

㉓ 当拉康假设普遍的"阴茎功能"和其建构性的例外时，他记起了某些类似的东西。

㉔ 另外的例子是：一对情侣怎样才会作出结婚的决定，并进入一种永恒的、象征性肯定的关系？通常，当双方经过一段时间的观察和考虑，最后确信他们具有相同的需要和性格特征时，他们不会作出这个决定的；而在他们发现某些小冲突扰乱了他们共同生活的幸福时，他们才知道这个冲突的无关紧要——他们的结合要比这个厌烦之事更为重要。因此，正是这个

扰乱性的细节迫使我逐渐知道我的依恋的深度。

㉕ 参见 Ernesto Laclau，*Emancipation(s)*，London：Verso 1996。

㉖ 也许，Jean-Luc Nancy 在 *Hegel，L'inquietude du negatif*（Paris：Hachette 1997）中最好地解释了这个眩晕的深渊，在这个深渊中，普遍性束缚于黑格尔的辩证过程中。

㉗ 参见 Renata Salecl，*The Spoils of Freedom*，London：Routledge 1994，p. 136。

㉘ 在语言的范围内，黑格尔通过其"机械的记忆"概念得出了相同的观点。见拙著 *The Metastases of Enjoyment*，（London：Verso 1994）第二章。

㉙ 朱迪思·巴特勒认为，当黑格尔面对信仰的牺牲性劳动时，他放弃了辩证的颠覆，这说明了牺牲性的放弃是错误的，因为它产生一种自我的牺牲，即一种痛苦中的快乐[或者，用拉康的话来讲，它是一种（经由放弃的位置的指涉）被放弃的内容的削弱：我自己遭受痛苦，但在放弃的主体性位置的层面上，我经历这种痛苦，并把它当做一种过度的快乐]。在巴特勒看来，就牺牲性的信仰劳动而言，痛苦和满足是外在地相对的；使我忍受痛苦的不是我从中得到的直接的病态的满足，而是这种信仰，即我在尘世遭受得越多，我将在我死后的彼岸世界中得到补偿，即我将得到更多的满足（见 Judith Butler，*The Psychic Life of Power*，Stanford，CA：Stanford University Press 1997，p. 44.）。然而，这事实上难道不就是黑格尔的假设吗？黑格尔难道不知道彼岸世界的许诺快乐只是这样一种快乐的面具，即我马上想像将来的报酬所带来的快乐？

㉚ Friedrich Nietzsche，*On the Genealogy of Morals*，New York：Vintage 1989，p. 163.

㉛ 这难道与外在的否定和内在的否定之间的逻辑上的区别无关吗？斯大林主义偏执狂的基本程序是，把外在的否定看做内在的否定：把人们对建构社会主义的冷漠（他们不想建构社会主义）看做积极地密谋反对社会主义（想不建构社会主义，即反对社会主义）。因此，我们可以说，死驱力的空间正是外在的否定和内在的否定之间的差距，即需要无和积极地需要无性之间的差距。

㉜ 参见 Darian Leader，*Promises Lovers Make When It Gets Late*，London：

Faber & Faber 1997, pp. 49－66。

㉝ 同上书, p. 56。

㉞ 参见 Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Cambridge, MA: MIT Press 1988。

㉟ 参见 Miran Bozovic, 'Malebranche's Occasionalism, or, Philosophy in the Garden of Eden,'载于 *Cogito and the Unconscious*, Slavoj Žižek 编, Durham, NC: Duke University Press 1998。

㊱ Nicolas Malebranche, *Treatise on Nature and Grace*, Oxford: Clarendon Press 1992, pp. 140－141.

㊲ Nicolas Malebranche, *Traite de morale*, Paris: Garnier-Flammarion 1995, p. 41.

㊳ 因此,马勒伯朗士的"偶因论"这个词的用法很特殊,因为它把这个意思(出于一种特殊的原因,补充普遍规律的需要)和一种涉及两种实质之间的(缺乏直接的)关系的另外一种意思联系在一起:因为肉体和灵魂不存在直接的联系——因为肉体不能直接地作用于灵魂(反之亦然),两者的相互协调(这一事实,即当我考虑把手举起来时,我的手确实举起来)在上帝的普遍意志那里得到了保证。另外,一个偶然的原因(即,我打算要举起我的手)为了与同一秩序的其他对象(我的其他意图和思想)保持联系,并不必须要依靠普遍规律;神圣的普遍规律也必须支持两种整体上相互独立的特殊事件的系列,即"精神的"和"肉体的"系列之间的和谐关系。

㊴ 我们应该注意到普遍性和其例外所暗含的辩证关系:普遍性只是潜在的,"人类堕落前的",它在偶然性地分配特殊恩典的伪装下,经由犯罪,才能实现自己。

㊵ Fenelon 也说道:"这确实是因为我们有一位救世主,所以这么多的灵魂才会毁灭。"

㊶ Nicolas Malebranche, *Entretiens sur la metaphysique*, Paris: Vrin 1984, p. 117.

㊷ Nicolas Malebranche, *Recherche de la verite*, Paris: Galerie de la Sorbonne 1991, p. 428.

㊸㊹ 同上书, p. 431.

第二部分　分裂的普遍性

第三章　真理政治学，或作为圣保罗的读者的阿兰·巴迪欧

"开端即是对其初始点的否定"[①]——谢林的这句话完全适用于四位当代政治哲学家的历程。他们起初是阿尔都塞主义者，后来通过与初始点的疏离而表达了各自的明确立场。当然，迅速出现在脑海中的事例是埃迪耶纳·巴里巴尔和雅克·朗西埃。

在60年代，巴里巴尔是阿尔都塞最欣赏的学生和特许合作者；但是他后来的所有作品都靠一种对阿尔都塞名字（很明显，关于阿尔都塞的主要论文题目为《闭嘴，阿尔都塞》）的避免（或沉默）来维持。在一篇发人深省的纪念文章中，巴里巴尔把阿尔都塞理论活动（即便是在他不幸出现精神健康问题之前）的最后一个阶段描述为对自我毁灭的系统追求或实践；好像阿尔都塞陷入了对他先前理论预设的系统化损坏与颠覆的旋涡之中。通过反对阿尔都塞理论大厦的背景，巴里巴尔痛苦地试图以并不连贯的方式来阐释自己的观点，通常把（对斯宾诺莎的）标准的阿尔都塞主义式的援引与对阿尔都塞的主要敌人的援引混合在一起（注意，在巴里巴

尔最近论文中黑格尔的重要性日益增加)。

朗西埃开始也是一位严格的阿尔都塞主义者(参与《阅读〈资本论〉》),但在《阿尔都塞的教训》中作出了一个激烈的疏离姿态,使他沿着自己的道路,把精力集中于他认为是阿尔都塞思想的主要消极方面:他的理论主义者的精英主义,他坚持从大众沉迷的意识形态错误认识中永远分离出科学认识领域。为反对允许理论主义者为大众"代言"、了解大众真相的立场,朗西埃多次试图详述这些神秘而又富有强烈诗意的主体化时刻的轮廓;其中被排除者(较低阶级)提出为他们代言的要求,从而影响了社会空间的全球观念的变化,以至于他们要求在其中拥有一个合法位置。

拉克劳和巴迪欧也以一种更间接的方式持有相同观点。拉克劳的第一本著作(《马克思主义理论中的政治和意识形态》)仍带有强烈的阿尔都塞主义色彩(其中,意识形态质询的概念起到了中心作用)。但是他的进一步发展,特别是在《霸权和社会主义策略》(与墨菲合写)中,可以看做是对阿尔都塞的体系的一种"后现代主义"或"解构主义"的置换:科学与意识形态之间的区分崩塌了,因为"意识形态"概念被普遍化为困扰每种社会形态之心的霸权而斗争,它解释霸权脆弱的认同,同时永远防止其结束。"主体"概念可以作为霸权的运作者而重新被概念化。最后是巴迪欧的独特例子。难道巴迪欧不也是与阿尔都塞有密切关系吗?这不仅在于其私人知识传记的层次上(20 世纪 60 年代,他开始成为有名的拉康-阿尔都塞的分析团体的成员;他的第一本小册子作为阿尔都塞的理论系列之一出版);而且在于其内在的理论层次上。他的(与存在的肯定秩序相关的)知识与(与产生于存在中的虚空的事件相关的)真理的对立似乎是对阿尔都塞的科学与意识形态的对立的颠倒:巴迪欧的知识与科学(的实证主义概念)较相近;而他对真理-事件的描述与阿尔都塞的"意识形态的质询"有一种奇特的相似。

真实之物

巴迪欧理论大厦的轴心——正如他主要作品的题目所示——是“存在”与“事件”的裂缝。[②]“存在”代表可知的肯定的本体论次序，代表“把自己呈现在”在我们经验中的无限多样性，根据其属性划分为属和种。巴迪欧认为，唯一正确的“作为存在的存在”的科学是数学，因而它的第一个悖论性的结论是坚持从本体论中分离出哲学来：本体论是数学科学而非哲学，它包括一个不同的维度。巴迪欧提供了对存在的详尽分析，正如他所展示的，最底层是纯倍数(pure multiple)的表象，是经验的未符号化结构的多数。既然不发生计算，它并非“一”的多数(ones)。巴迪欧把任何一个特定的连贯多数(法国社会、现代艺术……)称为“情境”(situation)。每一个都是有结构的。正是这种结构允许我们把情境“计算为一”(counted as one)。但是这里已经出现了存在的本体论大厦的第一个裂缝：对于我们来说，把这一情境“计算为一”，适合于情境符号化(符号的注册)的复本必须有效。也就是说，为了把这一情境“计算为一”，它的结构必须是而且已经是一种“定义为一”的元结构(也就是说，这一情境的所指结构必须在能指的符号化网络中被加倍)。因而当情境被“计算为一”并且由符号化结构所认同时，我们便拥有了“情境的状态”。在这里，巴迪欧运用了“状态”这个术语的模糊性：“事物的状态”和国家(在政治意义上的)——没有国家就没有“社会的状态”，其中社会结构可以被重新提出或倍增。

符号化的复本(*reduplicatio*)已经包含了虚无和过剩的最低限度的辩证法。存在的纯倍数已经不再是“多个一”，正如我们已经看到的，既然有一，纯倍数必须被“计算为一”，从作为情境的状

态的立场来看，先前的倍数只是作为无出现。因此，“无”就是在它符号化之前的“作为存在的正确名称”。虚无是自德谟克利特原子论以来的本体论的中心范畴：“原子”就是虚无的布局。与虚无相关的过剩采取两种形式。一方面，事物的每种状态都至少包含一种过剩因素，尽管它明显属于这一情境，却不被它计算而又被纳入其中（在社会情境中作为“一团散沙”的民众），这一因素被提出来却没有被重新提出。另一方面，存在一种超越提出的重新提出的过剩：造成从情境到其状态（社会状态）推移的动力通常是与其结构相关的过剩。国家权力必须要过剩，它不能简单而又透明地代表社会（简化为服务市民社会的国家的不可能的自由派梦想），而是可以通过对作为它所代表的事物的强烈干涉来行动。

这就是存在的结构。但是有时候，事件会在一个完全不同的维度——准确地说是非存在——中，以一种完全偶然、不可预测的方式发生，而且也在存在的知识之外。让我们以 18 世纪后期的法国社会为例：社会的状态，其阶层的、经济的、政治的以及意识形态的冲突等等，这些都是可知的。但是，没有多少知识可以使我们来预测或解释被称为“法国大革命”的不可解释的事件。从准确的意义上讲，事件产生于无：如果不能根据情境来解释，这并不意味着它仅仅是一种来自外部的干涉——它把自己归于每种情境的虚无、归于其内在的不连贯和过剩之中。事件是情境的真理，它使得官方情境所压制的内容清楚或明朗起来——但是这通常是局部化的，真理通常是某一特定情境的真理。例如，法国大革命就是这样的真理，它使得过剩和不连贯以及古代制度的谎言清楚或明朗起来，而正是古代制度的情境的真理归之于它。因而事件自身包含一系列决定因素：事件本身、它的名称（法国大革命的名称并非是一个客观的规定，而只是事件本身的一部分，是其追随者感受并将他们的行为符号化的方式）、它的终极目标（完全意识到解放与自

由、平等和博爱的社会)、它的运作者(为革命而斗争的政治运动)，以及最后而非最少的是它的主体，即代表真理事件的动力源，它介入到情境的历史倍数中并且确认了事件的迹象——效应。定义主体的是它对事件的忠诚：主体产生于事件之后并且在其情境中确认其迹象。

因而对巴迪欧来说，主体是有限的偶然性浮现：不仅是因为真理是在从属于它的异想天开的念头的意义上不是"主观的"，而且主体本身都服务于超越了它的真理。既然主体在它能够确认真理迹象的情境中的有限倍数下运作，对于真理的无限秩序来说，它永远不能够完全充分。为使这个关节点更清楚，我们举基督教的例子(或许它提供了真理事件的例子)：事件是基督的道成肉身和死；其终极目标是最后审判，最后的救赎；在历史情境的倍数中的运作者是教堂；其主体是信仰者的身体，他们为了真理事件而干预到情境中并从中寻找上帝的迹象(或者，举爱的例子：当我全身心地爱时，我通过忠于这一事件并且在一生中遵循它而变得主体化)。

但是今天，当最激进的知识分子都听任远离共产主义的强制时，看起来把"十月革命"定义为反对机会主义左派"傻子"和保守主义"恶棍"的真理事件来重申是恰当的。"十月革命"也允许我们清楚地确认背叛真理事件的三种方式：遵循旧的方式而简单否定，当做什么事情也没有发生，只是一场小骚乱(功利主义者的自由民主的反映)；对真理事件的错误的模仿(法西斯主义者筹划作为伪事件的保守主义革命)；对真理事件的直接的本体化和简化为存在(斯大林主义)的新的实证主义秩序。[3]在这里，我们可以轻易地找出将巴迪欧和解构主义者的虚构主义分离开来的裂缝：他对"真理群"(multitude of truths)或者是"真理后果"(truth effects)概念的激进反对。真理是偶然的，它取决于具体的历史情境；它是这一情境的真理，但是在每一个具体和偶然的历史情境中有且只有一个

真理，它曾经被详细描述并且作为其自身和由它颠覆的领域的虚假的索引而发挥作用。

当巴迪欧谈及存在的“征兆扭转”(symptomal torsion)，即在知识的通常而且完全的外观中的一个真理时[④]，每一个术语都有其重要性。根据定义，知识的外观通常是完全的——也就是说，对于存在的知识来说不存在过剩；过剩和情境的缺乏只有在事件的立场上而非国家的知识仆人(knowing servant)的立场上看到。当然，在这个立场上也能够看到问题，但是它们通常会简化为地方性、边际性的困难和偶然性的失误……真理所能够做的就是解释(也就是知识所误解的)，边际功能障碍和失败点是一种结构性必需。因而对于事件来说，最关键的就是把经验性障碍提升为先验限制。关于古代制度，真理事件所揭示的就是不正义并非边际功能障碍而是从属于其本质为“腐败”的系统的恰当结构。这样的实体——被误解成局部“失常”的系统，在其整体中，能够完全浓缩整个系统的全球性“失常”——在马克思主义-弗洛伊德的传统中被称为征兆。在心理分析中，疏忽、梦、强迫性的结构和行动等等都是“征兆扭转”，这使我们可以得到真理而不能得到知识，并且可以把它们看做是纯粹的功能失常。在马克思主义中，经济危机就是这样的一种“征兆扭转”。

在这里，巴迪欧清楚而又激进地反对后现代的反柏拉图冲动，其基本的信条是：当政治运动仍有可能建基于一些永恒的形而上学或先验真理的直接参照上时，这样的时代肯定结束了；我们这个世纪(指 20 世纪)的经历证明了对某些形而上学的参照只会有灾难性的“极权主义”社会后果。由于这个理由，唯一的解决方法就是承认我们所生存的时代已经去除了形而上学的确定性。我们生活于一个偶然和推测的时代，生活于一个“风险社会”，其中政治是实践智慧、策略判断和对话的事物，而非应用基本的认知能力……

为反对后现代主义的这种信念，巴迪欧的目的恰恰在于复苏当今全球偶然条件下的**真理政治学**。在当今多样性和偶然性的情形下，巴迪欧所复苏的不仅是哲学，而且是**形而上学维度**：对于存在的时间过程而言，无限的真理是"永恒的"和"元"的；它是超越存在的肯定性的另一种范围的闪现。

否认真理的最新观点是由新时期(New Age)理论对所谓笛卡尔主体及其指向自然的机械主义的主要态度的**傲慢**(hubris)反对而提供的。根据新时期理论的陈词滥调，现代西方文明的"原罪"(实际上是犹太-基督教传统)是人类的**傲慢**，他在世界上拥有中心位置并且被赋予了统治其他存在物并为其利益而剥削它们的神圣权利的**傲慢**假设。这种**傲慢**破坏了宇宙力量的平衡并且迟早会迫使自然重新建立平衡：今天的生态、社会和心理危机都可以被解释为宇宙对人类假设的公正惩罚。我们的唯一解决方法就在于全球范式的转换，采用新的整体论的态度并且要谦虚地假定我们在存在的全球秩序中的地位是有限的。

与这些陈词滥调相比，我们应当坚持主体性的过剩(黑格尔称之为"世界之夜")作为救赎的唯一希望。真正的不幸并不在于这些主体性的过剩，而是在它的本体化中，在对全球化的宇宙框架的再注册(reinscription)中。在萨德那里，过剩的残暴被作为"邪恶的超存在"的自然秩序所本体化地覆盖；纳粹主义和斯大林主义都包含有对存在的一些全球秩序的对照(在斯大林主义的例子中，是"物质运动的辩证组织")。

真正的**傲慢**正是对主体性**傲慢**的接受的对立面：它存在于虚假的谦虚中——也就是说，当主体假装代表全球化的宇宙秩序的利益而言说和行动并且作为谦虚的工具而摆姿态时，虚假的谦虚才出现。与之相对，整个西方立场是反全球化的：不仅是基督教包含了对更高真理的参照，它打断并且干扰了由广博的智慧所表达

的宇宙的旧异教秩序；甚至柏拉图自身的理念论（Idealism）也被界定为是对理念的第一次清晰表达而符合标准。这个理念是：全球的宇宙"存在链"并非"牢笼万有"，而是存在另一个中止了存在秩序的有效性的秩序。

巴迪欧的重大主题之一是：纯倍数缺乏恰当的思想对象的尊严。从斯大林到德里达，哲学的通常意义都坚持无限的复杂性（任何事物都是相互关联的，现实如此复杂以至于我们只能大致了解它）。巴迪欧暗示性地谴责了解构主义自身作为无限复杂性的通常意义上的最新版本。在对"反本质主义"的后现代认同政治学的鼓吹中，人们经常会碰到有人坚持不存在"一般意义上的女人"，只存在中产的白人妇女、单身的黑人母亲、同性恋女子等等的观点。人们应当把这种"洞见"作为不值得成为思想对象的陈词滥调加以拒斥。哲学思想的问题就在于"女人"的普遍性如何出现于无尽的多样化之外。因而应当恢复在恶的（虚假的）和恰当的无限性之间的黑格尔式差异：前者指的是通常意义上的无限复杂性；而后者则是关于事件的无限性，它能精确地超越其语境的无限复杂性。以同样精确的方式，我们可以在历史决定论和历史自身间作出区分：历史决定论指经济、政治、文化等的一系列条件，其复杂的相互作用能够使我们解释事件；而历史本身包含了事件和其后续的特定时间性以及在事件和最终目的之间的范围。（在基督之死和最后审判之间；在革命和共产主义之间；在坠人爱河和双宿双飞、琴瑟合谐的快乐之间……）

或许把巴迪欧从标准的后现代解构主义政治理论家中分离出来的裂缝是由下面这个事实创造的：后者仍然被困在失败邂逅的消极智慧的限制中。最终的解构主义教训不是与真实事物的每一次热情邂逅以及与之相关的积极经验性事件的每一次可怜的验证吗？虚幻和外表不是由在偶然性的积极因素和先前的世界虚无间

的短路支持的吗？在其中，我们会即刻向这样的幻觉投降："不可能完全的允诺"(the promise of impossible fullness)实际上能够实现——用德里达的话来说，民主不再是纯粹的未来，而是已经实现了。解构主义者由此得出结论：伦理政治学的主要责任在于保持虚无的中心不可能与献身于它的每一个积极内容之间的裂缝——也就是说，不要用"即将实现"的救赎诺言来完全从属于对积极事件的鲁莽认同的热情。从解构主义者的这个立场来看，在其乌托邦的热情方面，对革命的崇敬是与保守主义者的忧郁的洞察力相关的，其中，热情要不可避免地转化为其对立面、转化为最坏的恐怖，在这一刻，我们要努力将它转化为社会现实的积极结构原则。

看起来巴迪欧仍然保持在这个框架之中：他为什么不对混淆真理事件和存在秩序的革命诱惑的灾难以及将真理本体化为存在秩序的本体论原则的企图保持警惕呢？但是事情更加复杂，巴迪欧的立场是，尽管世界秩序有一个相似的地位，但是"奇迹"有时会以一种偶然和不可预测的方式并且在羞辱后现代的怀疑论者的真理事件的伪装下出现。他心中所想的是一种非常精确的政治经验。例如，在80年代早期法国的第一届密特朗政府中，所有善意的左翼分子都对司法部长罗伯特·巴迪特(Robert Badinter)试图废除死刑并且引入一些对刑法典的进步改革表示怀疑。他们的立场是："是的，我们当然支持他。但是时机真的已经成熟了吗？那些惊惧于高犯罪的人情愿接受它了吗？这难道不是一个只会削弱我们的政府并且执着于我们的弊大于利的理想主义的例子吗？"巴迪特对民意测验中的灾难性预测视而不见，并且坚持下去，结果令人惊奇，大多数人都改变了主意并支持他。

一个类似的事件也发生在70年代中期的意大利，当时对离婚举行全民投票。从私下来说，即便是左派和共产党——他们当然

也支持离婚的权利——对其后果表示怀疑，担心大多数人还没有足够成熟以至于会因天主教对被抛弃的婴儿和母亲的大肆宣传而感到恐惧。但是令每一个人感到巨大惊奇的是，由于60%的人为离婚权利而投票，全民投票对基督教和右派来说是一个巨大的挫折。像这样的事件在政治中不会发生，并且它们是掩饰了"后意识形态的现实主义"的真实事件。它们并非偶尔扰乱事件通常的压抑/墨守成规/功利主义运作的热情的瞬间爆发，只被"早晨清醒之后"(the morning after)不可阻挡的清醒的错觉所遵循。相反，它们是在欺骗和诱惑的全部结构中的真理的时刻。后现代主义政治学的基本教训是不存在事件，没有事情真正发生过：真理事件是一种逝去的虚幻短路，一种迟早会被差异的重新断言所驱走的错误认同，或者至多是对即将到来的救赎的短暂承诺，它通向我们为避免灾难性的"极权主义"后果而不得不保持的正确距离。为反对这种结构性的怀疑主义，巴迪欧通过在完全神学(full theological)的意义上使用"奇迹确实会发生……"这一术语而得到充分证明。[5]

……及其不可决定性

我们现在来考察真理事件"不可决定"的意义：从系统和本体的"事物的状态"的立场来看，它是不可决定的。只有通过巴迪欧称之为"解释介入"[6](interpreting intervention)的观点，事件的确认才有可能。在此意义上事件是间接的，也就是说，如果某人从主观参与的立场来说，或者更正式一点来说，如果某人在其所指的情境中包含了命名自身的行为，发生在18世纪后期的一系列事件就只有被那些对这种事件下"赌注"的人确认为是"法国大革命"。巴迪欧通常把"介入"定义为"运用倍数作为事件而被认可的每一个

程序"[7]，因此，"如果存在一个除去介入者决定其所属的情境的事件，它将永远可疑"。[8]对这个事件的忠诚意味着从事件的立场转换知识的领域、介入它并且不懈地寻找真理的符号。沿着这些论证，巴迪欧又解释了圣保罗"信、望、爱"的三位一体。"信"是事件中的信仰（对基督产生于死这一事件确实发生过的信仰）；"望"是希望由这一事件所宣布的最终协调（最后审判）确实出现；"爱"是为其发生而进行的耐心奋斗，也就是说，为坚持对这一事件的忠诚而进行长久和艰苦的工作。

巴迪欧把努力为真理事件命名的这种语言称为"主体语言"。从知识的立场看，这种语言是毫无价值的，它在积极存在的范围内决定关于其所指事物的提议（或者是在已建立的符号秩序中决定关于语言的正确使用的提议）：当主体语言谈及"基督教救赎"、"革命解放"和"爱"等时，只是就把它们当做缺少任何正确事物（政治-弥赛亚的行话、想像赫尔墨斯主义等等）的空洞语言而全部放弃。让我们假设一个坠入爱河的人向他的朋友描述他的爱人的特征时，由于他的朋友并没有爱上同一个人，因而他觉得这些热情的描述都毫无价值，他并不能了解其中的意义……总之，主体语言包含了暗语以及从内部而非外部能够看到差异的逻辑。但是，这绝不意味着主体语言包含了一个隐藏于真实内容之后的更深的所指事物。毋宁说，这意味着主体语言用已经设定的意义去"超越"或者"搁置"语言的标准使用，并且使所指事物空洞——运用了当目标实现并且真理作为一个新的情境而证实自身时（上帝的地上天国；完全解放的社会……）虚无就会被充满的一个赌注。就其指涉的即将到来的"完全"而言，真理事件的名称是空洞的。

因而，事件的不可决定性就意味着事件不能拥有任何本体论的保证：它不能被简化为（推断或产生于）一种（先前的）情境，它出现于"无"（"无"是先前情境的本体论真理）。因此，不存在知识的

中立的凝视，这种知识能够在它的效果中辨认出事件：决断总是已经在这里了——我们只有从真理的先前决断中来确定情境中的事件的符号，就像在詹森教神学中一样，只有对于那些已经决定献身于信仰的人来说，圣迹才是可见的。一个中立的历史学家绝不会看到被称为"法国大革命"的事件的一系列痕迹，看到的仅仅是社会决定因素网络中的一系列现象。从外部来观察，爱仅仅是生理和心理状态的一个连续体……[或许这是给弗朗西斯·弗雷(Francois Furet)带来声誉的负面成就：他的主要影响难道不是产生于他对法国大革命的去事件化(de-eventualization)？它运用了指向法国大革命的外部观点，并且将其转化成复杂的特定历史事实的连续体]。这位介入的观察者觉察到作为法国大革命这一事件的部分的积极历史现象，这只是在他从革命的独特介入的立场来观察它们的范围内才是如此——正如巴迪欧所指出的，事件是自我指涉的，因为**它包含了自身的命名**。"法国大革命"的符号化名称是其本身所指内容的一部分，如果我们减少它的所指，被描述的内容就转化成为知识的一系列正面现象。从精确的意义上来说，事件包含主体性，对事件的介入性"主体观点"是事件本身的一部分。[9]

在这里，真实(知识的准确性和充分性)与真理的差异是关键的。让我们来看"所有历史都是阶级斗争的历史"这个马克思主义的观点：这个观点已经预设了介入的主体，也就是说，只有从这个见解出发，整个历史才会出现；只有从这个"利益"的立场出发，我们才能够在实现最高文明成果的整个社会大厦中辨认出阶级斗争的痕迹。这个明显的相反论点(这些事实都证明了我们在讨论一种扭曲了的观点而非事物的真实状态)的回答是：这种断言"客观"、"无偏见"的观察实际上并非中立，而是已经有了偏见，也就是说，是胜利者和统治阶级的观点(毫无疑问，右翼历史修正主义者

的箴言是："让我们以一种冷冰冰、客观的方式来谈论大屠杀的论题；把它放在大屠杀的语境中来考察这个事实……"）。在通过客观的研究确定未来必定属于工人阶级之后，共产主义革命的理论家就不再是偏向一方并且为胜利者打赌的那种人了：这种介入的观点从一开始就遍布了他的理论。

在马克思主义的传统内，"偏见"的概念不仅不是真理的一种障碍，而且是真理的一种正面的条件。这一点在乔治·卢卡奇早年的著作《历史和阶级意识》中作了最清晰的表述。本雅明在他的《历史哲学论纲》中以一种更直接的弥赛亚和原始宗教的方式表述：从他当前的灾难性立场看，只有当受害者获得了对导致他当前困境的一系列灾难的过去的突然的洞察力时，真理才会出现。因此，当我们阅读真理的文本时，要仔细，不要混淆了真理的层次和事实的层次。例如，尽管马克思本人通常把"无产阶级"作为"工人阶级"的同义词使用，我们应当在他的著作中辨别出一个明显的倾向："工人阶级"是属于知识领域（中立社会学的研究对象，划分为成员的社会阶层等等）的描述术语；而"无产阶级"意指真理的运作者，即革命斗争的动力源。

而且，纯倍数和虚无的地位也是不可决定和中间性的：我们从未在"现在"遇到它，因为它常常是通过废除它的决断行为被回溯性地承认的。就是说，通过这种方式，我们已经越过了它。例如，作为伪事件的纳粹主义把自己当做基于社会和谐和秩序反对现代自由主义-犹太教-阶级-福利社会的混乱的决断。但是，现代社会从没有把自己看做是根本"混乱的"，它把混乱（失序或堕落）当做一个限制性和偶然的僵局、一个暂时的危机。只有从为了秩序而决断的立场，也就是说，从已经作出了决断的观点来看，现代社会才是根本混乱的。因此，我们应当抵制逆向幻觉（retroactive illusion）。根据这种幻觉，决断是随对于情境的开放的不可决定性的

洞见而来的：只有决断本身才把先前的状态表明为"不可决定的"。在决断之前，我们生活于封闭视野的领域中，在这个视野内，由情境组成的虚无是看不见的。也就是说，不可决定性被简化为——看起来是——全球系统的边际干扰。在决断之后，不可决定性就结束了，因为我们生活于一个新的真理的范围中。因而，结束或决定这种状况的姿态绝对会与（逆向）开放它的姿态相巧合。

因而，事件是将两个封闭系统分离开来的不可见的线之"虚无"。在此之前，情境是封闭的，也就是说，在此范围内，（它要成为的）事件必须作为**障碍物**（*skandalon*），作为在情境（或者用数学术语来说是多余的）的关头中没有位置的不可决定性的、混乱的干涉而出现；一旦事件发生并被认为是名副其实的，先前的情境就会作为不可决定性的混乱而出现。为了一个已经建立的政治秩序，威胁要推翻它的革命风暴是一个混乱的计划。但是从革命的观点来看，古代制度本身就是失序和不可理喻而且是毫无理性的专制主义的名称。在这里，巴迪欧很明显反对在不可预测的变更性中对事件开放的德里达式伦理。他对作为终极范围的不可预测的变更性的强调仍保持在情境的局限中，并且仅用来反对或阻止决断——它使我们陷入"后现代主义者"的不确定的动荡之中，即"我们怎么能够知道这的确是事件而非事件的另外一个相似物？"

我们应当怎样在真实事件及其相似物之间划一条界线呢？难道巴迪欧没有被迫依赖于对事件与其相似物的"形而上学"的对立？答案同样包含了事件与表达了真理的情境相关的方式：纳粹主义是一个伪事件，而十月革命是一个真实的事件。因为后者与资本主义秩序的情境基础相关，它有效地侵蚀这些基础。与之相对的是纳粹主义，它制造该伪事件的目的是为了挽救资本主义秩序。纳粹的策略是："改变事物以便在其大部分基础上保持原貌。"

我们都还记得鲍勃·福斯（Bob Fosse）的《卡巴莱》（Cabaret）

中的一个著名画面，它发生在20世纪30年代早期毗邻柏林的一个小乡村旅馆中：一个(穿纳粹制服的)男孩(在我们学习这首歌的过程中)开始唱一首关于祖国的悲哀挽歌，这应当给了德国人"明天属于他们"信号等等；人们逐渐加入，而且每一个人，包括一些来自柏林堕落夜生活的人都被其深情所感动……这一画面经常被伪知识分子作为这一刻他们"终于明白纳粹是什么以及如何运作的"而受激发。人们会补充说，他们是正确的，但是由于错误的理由：名副其实的爱国主义参与中引起同情的因素并不是"法西斯主义的"的。实际上为法西斯主义提供根据的正是对无条件介入、献身于一种主义的自由派的怀疑和谴责，把它们当做潜在的"极权主义的"狂热。也就是说，问题在于用法西斯主义的事件，用声称为这种混乱(重新)引入秩序的决断，使愤世嫉俗(cynical)的堕落自娱失去活力的氛围的共谋。换句话说，纳粹意识形态机器的错误并非名副其实的决断的华丽词藻(事件是对堕落无能的终结)，而是——相反的——纳粹"事件"是"艺术化"的剧场的事实，是一个不能有效终结堕落的严重僵局的伪事件。正是在此精确的意义上，对来自《卡巴莱》的纳粹歌曲的通常反应是正确的，却是基于错误的理由：未觉察到的是，在关于钱和性滥交的腐朽的《卡巴莱》歌曲中，我们先前的愤世嫉俗的快乐如何创造了这样的背景，使我们容易接受纳粹歌曲的影响。

那么事件与其命名是如何相关的呢？巴迪欧抛弃了康德对"法国大革命"这一事件的解读。这一解读将"法国大革命"的重要影响定位于巴黎的革命事件在整个欧洲的消极旁观者中间激起的狂热的崇高感情，这种感情并不是直接包含在事件本身之中的，并且因此把这种崇高感情(对人类理智和自由进步的信仰的坚持)与革命本身的幽灵般的实在对立起来(康德甘愿承认法国发生了可怕的事件：大革命经常作为暴民的低级毁灭性热情之爆发的催化

剂)。巴迪欧讽刺性地评论道：消极观察者对从一种安全的距离看是令人钦慕的大革命的这种审美化是与对实际的革命者本身的极度厌恶联合在一起的(在这里，我们是否又遭遇了崇高与畸形之间的张力：一旦我们太靠近它并且涉入其中，从适当距离看起来成为狂热的原因的崇高就转化成了极度邪恶的形象)。

巴迪欧反对对消极旁观者产生了崇高影响的康德式庆祝，坚持真理事件的无处不在：真理事件对它的行动者本身，而非外部的旁观者来说就是真理本身。从第一种方式来看，康德的立场更像是拉康式的：真理事件难道不是先天地被事件本身去中心化的吗?它不依赖于刻入“大他者”(被启蒙公众舆论人格化)的方式(这种模式常常是被先天地遵从的)吗?不能正确思考的难道不是直接作为真理而自我了解的真理吗?理解的延迟不是构成性的(因此在黑格尔的唯物主义的教导中，密纳瓦的猫头鹰要到黄昏到来才会起飞)吗?而且，如果真理事件不是无处不在，我们如何从假象中区分出真理呢?难道只有对去中心的“大他者”的参照才能够使我们作出区分吗?

巴迪欧尽管提供了这一区分的精确标准，其方式是事件与其状态和产生于其中的情境相关：真正的事件从情境的“虚无”中出现，它与剩余因素相关，与在情境中没有适当位置的征兆因素相关；尽管属于它，但是事件的假象(simulacrum)不承认征兆。因此，既然列宁主义者的十月革命与作为“情境的征兆扭曲”的阶级斗争相关，它因而是一个事件；而法西斯运动是假象，是对阶级斗争造成的精神创伤的否定……区别并不在于事件本身的内在品质，而在其位置——与所产生的情境相关的方式。对于将见证事件的真理的外部凝视来说，只有当这种凝视是根据其利益而参与的个人的凝视时，才能够辨认出那种真理：不存在由事件引发的中立的启蒙性公共舆论，因为真理只有对新的“信仰者”共同体的潜

在成员来说，对他们的投入的凝视来说，才是可辨认的。

以这种方式，我们可以悖谬性地既保持距离又保持介入：在基督教事例中，当事件导致了信仰者的集合以及由对事件忠诚而组织起来的社会时，事件（耶稣受难）成为了"事实之后"的真理事件。因而，存在事件与其命名之间的差异：事件是与事实（耶稣之死、革命的历史性震动等）的不幸遭遇；而其命名是将事件注册人语言（基督教教义、革命意识）。用拉康的术语来说，事件是原始对象；而命名是建立兰波（Rimbaud）所谓新秩序和基于决断的情境的可理解性的新能指（在马克思主义革命观点看来，全部史前史是一部阶级斗争史，一部为解放而奋斗的失败的历史）。

真理和意识形态

在这个简单描述中，我们已经得到了一种被引诱去召唤的预感，天真地说，是巴迪欧的"主体"概念的直觉力量：它有效地描述了当我们每个人主观地完全沉浸在"何谓他（她）自身"的某些理由时都有过的经历：在那些非常的时刻，我难道不是"一个完全的主体吗？"但是，这一特征没有使它意识形态化吗？也就是说，使精通法国马克思主义历史的每个人眼睛为之一亮的第一件事就是巴迪欧的"真理事件"概念与阿尔都塞的"意识形态质询"概念有惊人的相似之处；而且，巴迪欧的事件的主要例子是作为意识形态原型的宗教（从保罗到帕斯卡的基督教，并且精确地说，这一事件并不符合他"描述"的事件的四个属性——爱、艺术、科学、政治），这一点难道不是很有意义吗？[10]

或许，如果我们把巴迪欧的思想本身作为存在的"情境"，划分为四个属，（基督教）宗教本身便是"症状扭转"，便是属于真理范围

而没有成为已确认的部分或小碎片的元素？看起来，这暗示了真理事件包含了将个人（存在的情境的一部分）质询到主体（真理的承担者或接受者）之内的基本意识形态的姿态。我们被引诱而更进一步：真理事件的范例不仅从总体上是宗教，尤其是以耶稣降生和受难事件为中心的基督教（正如克尔凯郭尔指出的，基督教颠倒了存在与时间之间的标准形而上学联系：以这种方式，存在本身依赖于基督的时间性事件）。因此，巴迪欧也可以作为从帕斯卡和马勒伯朗士开始的天主教的法国传统的最后一位大作家而被解读（我们只需要回忆他的两个主要参照者，即帕斯卡和克洛岱尔）。多年以来，关于革命的马克思主义者和弥赛亚式的基督教之间的对应关系是像伯特兰·罗素这样把马克思主义作为弥赛亚宗教意识形态的世俗化版本而不屑一顾的自由主义批评者的一个共同话题；与之相对，巴迪欧（遵循了从晚年恩格斯到弗雷德里克·詹姆逊的路线）完全赞同这种相似性。

这一解读通过巴迪欧对圣保罗的积极反对而得到进一步证实，圣保罗把基督教的真理事件（耶稣复活）描述为“普遍的单数”（universal singular，把个人质询入主体之内的单一事件，而不管其种族、性别、宗教与社会阶级……）和追随者忠诚的条件。[①] 当然，巴迪欧在这里清醒地意识到：在现代科学的时代，人们不再接受把复活奇迹的寓言作为真理事件的形式。尽管真理事件确实意味着一些事情的出现。从知识的主导秩序的范围内看来，这种出现看起来是不可能的（考虑到古希腊哲学家欢迎圣保罗对耶稣在他去雅典之路上复活的断言时的笑声）。今天，任何在超自然奇迹的层次上对真理事件的定位都将它作为蒙昧主义，因为科学的事件是不可还原并且不能取消的。今天，只有出现在与科学知识相容的世界中的事件，才可以作为真理事件，作为撕裂了主导符号结构的痛苦现实的介入而被接受，即便它们移动了科学知识的边界

并且质询其预设——今天事件的"位置"是科学发现本身、政治行为、艺术创新和与爱的心理分析的遭遇。

这是格雷厄姆·格林(Graham Greene)的戏剧《盆栽棚舍》(*The Potting shed*)中的问题，他试图恢复不可能的现实的分裂印象的基督教版本：一个全部精力用来与宗教迷信斗争的伟大实证主义哲学家的家庭生活被一个意外的奇迹所打破。他的儿子，哲学家最爱的对象已经病入膏肓并且已经被预先宣布了"死亡"，这时通过圣恩的直接介入而又奇迹般地复活。这个故事是从他的朋友的立场上通过回忆讲述的，他在哲学家死后写了他的传记并被其后者生活的谜所迷惑：为什么哲学家在死前的许多年里突然停止了写作？为什么他丧失了生存的意志，就好像他的生活被剥离了意义而进入了一种顺从的消极等死状态。通过对其家属的访问，他不久就发现了有一个任何人都不想告诉他的隐秘的家庭秘密。直到最后，一个成员打破了沉默并对他讲了这个秘密：哲学家儿子的奇迹般地复活使他的整个理论工作和毕生的事业失去了意义……尽管非常有趣，像这样的故事并不能打动我们。

关于圣保罗，巴迪欧通过把他定位于产生有效真理(科学、政治经济艺术和爱)的四个属而解决了这个问题——也就是说，是定位于这样的一个事实，即基于复活这一事件的基督教不能被看做一个有效的真理事件，而仅仅是其相似物。他所建议的解决方案是：圣保罗是**真理程序的正式条件下的反哲学的理论家**，他所提供的是对真理事件的忠诚如何在全世界范围内运作的第一次细致表述：真理事件的过剩、额外的现实设定为运动，设定为通过圣恩出现的(即不能根据给定情境的成分来解释)。主体在召唤和高压的"爱的工作"中认识自己，也就是说，用持久的忠诚、努力，在与每个人有关的全球范围内散布真理。因此，尽管圣保罗的特定启示对我们不再起作用，但他制定基督教信仰的运作方式的术语确实拥

有与每种真理事件相关的全球视野：每个真理事件都产生一种“复活”——通过对它的忠诚和爱的劳动，我们进入了不可简化为纯粹的福利事业的另一个维度，在存在的领域中的事件的平稳运转，不朽的领域，不为死所阻的生命……尽管如此，问题仍然是：对于即将出现的真理事件的忠诚的运作模式的第一而且最中肯的描述而言，它如何可能？关于真理事件，它仅是一个相似物，而非真正的真理。

从黑格尔的观点来看，这里有一种深刻的必然性，它被这一事实证实，即在我们的世纪里，提供真实的政治行为（海德格尔在《存在与时间》中的用语）的确切描述的哲学家毫无疑问是被假事件（纳粹主义）而非真正的真理事件的政治行为所引诱。因此似乎是，如果有人表达了对真理事件忠诚的正式结构，那么他所表达的一定是仅仅关涉真理事件外观的假象。所有的教训都比看上去的更极端：如果巴迪欧所谓最极端的伪真理事件是一个决断的纯粹形式的行为，不仅不是基于真实的真理，而且是对其所指向的真理事件的精确地位（真实的或虚假的）不屑一顾的，那又怎么样呢？如果我们在这里是与真理事件的内在要素打交道——如果对事件的真正忠诚在无条件的信仰和不问正当理由的态度的精确意义上是“教条主义的”，并基于此而不能被任何“论证”反驳的，那又怎么样呢？

因此，回到论证的主要路线上来：巴迪欧把“属”定义为在没有特定属性的情境下的纯倍数，以之为参照物，能使我们把它划分为它的亚种。“属”的纯倍数属于这个情境，但是并不包含在其“亚种”中（例如，黑格尔法哲学中的“民众”），并不适合于它。而突出来的情境的纯倍数因素/部分是属，这涉及到它直接产生了情境的存在，它通过直接体现普遍性而颠倒了状态。来看看巴迪欧对属的程序在四种属（政治、艺术、科学、爱）上的自我划分，难道宗教意

识形态不占据其中属的位置吗？但是他并没有把它们作为属。[13]

真理事件与意识形态的同一性得到了作为属的程序的特定事件性的先将来时(*futur antèrieur*)的进一步肯定吗？从事件(耶稣之死和革命)的命名开始,属的程序在带来全部最终目标[最后审判、共产主义或马拉美(Mallarme)提到的《圣经》]的多重观点中寻找其符号。因而,属的程序包含了时间环:对事件的忠诚使他们从即将到来的完全的立场上来判断历史纯倍数,但是这种完全的到来已经包含了决断——或者,用帕斯卡主义者的话来说,所下的"赌注"——的主观行为。难道我们与拉克劳描述过的霸权很接近吗？让我们来看民主主义-平等主义的政治事件:对民主革命的参照能够使我们把历史解读为旨在完全解放的连续民主斗争;当代情境已经作为关于对救赎的未来的承诺的基本脱节(out of joint)(古代政府、阶级社会和堕落的尘世生活的腐败)和错位(dislocated)而被经历。对语言主体而言,"现在"通常是一种对立的时间,是在腐朽的"事态"与真理的承诺之间的分裂。

因此,难道巴迪欧的"真理事件"的概念不是与阿尔都塞的"意识形态质询"的概念异常接近吗？难道巴迪欧描述过的那种个人的过程不是被理由(cause)质询人主体吗？(很明显,为了描述对真理事件的忠诚的正式结构,他使用了阿尔都塞在描述"意识形态质询"过程中的相同例证。)难道事件与主体之间的循环关系不是意识形态的圆圈(circle)吗？(主体服务于事件的忠诚,但事件本身只有作为一个已参与的主体者才是可见的。)在限制"意识形态主体"的概念——将主体确认为意识形态的——之前,阿尔都塞在短期内接受了主体性的四种形态:意识形态主体、艺术主体、无意识主体和科学主体。难道在巴迪欧的真理属(爱、艺术、科学和政治)与这四种主体性的形态之间(在这里,爱对应于无意识的主体,而精神分析的主体和政治对应于意识形态的主体)没有一种明确

的对应吗? 因而,矛盾就在于巴迪欧对真理和知识的对立看起来是围绕着阿尔都塞对意识形态和科学的对立:不真实的知识局限于存在的积极秩序中,对其结构的虚无和征兆扭曲视而不见;而主体化了的参与性真理提供了对情境的真实洞察力。

圣保罗和巴迪欧

根据一个深远——尽管不可预料——的逻辑,保罗派基督教的主题对于巴迪欧反对精神分析也是至关重要的。当巴迪欧坚决反对"对死的病态强迫观念"(morbid obsession with death)时,当他反对死驱力的真理事件等等时,他是最虚弱的,**屈从于非思想的诱惑**。巴迪欧被强迫来确认自由民主主义的"福利事业"和在"实际上什么也没发生"(nothing actually happens)的存在的肯定性中的事件的平稳运转,方式是"对死的病态强迫观念"。尽管有人可以容易地在这种平衡中看到真理的因素(由于剥夺了真理之维,福利事业就不能作为平常的健康生活发挥作用,不被"永恒"的问题打扰且重新退化进入虚无的病态中——正如基督教指出的,只有基督教中才有真正的生活,在基督教事件之外迟早会转化为其对立面,即病态的堕落。当我们献身于过多的快乐时,这些快乐迟早会变质)。在这里,人们仍然应当坚持拉康所谓空间或**在两种死之间的距离**:用巴迪欧的基督教术语来说,为了能使自己向真正永恒的生活开放,人们不得不悬置对"这种"生活的依附而进入"生"的领域,即在两种死之间的领域,"不死"的领域。

这一点值得更加细致的考察,因为它缩短了将巴迪欧从总体上与拉康和心理分析学区分开来的裂缝(gap)。当然,巴迪欧也清楚地知道两种死(和两种生)的对立:当圣保罗把生与死(精神即生

命，而肉体带来死亡）对立起来时，这种对立与作为生育和腐朽之循环的组成部分的生物学意义上的生与死对立没有任何关系，与标准的柏拉图式的灵魂与身体的对立没有任何关系。对圣保罗而言，“生”与“死”、精神与肉体意指两种主体姿态、生活的两种方式。因此，当圣保罗谈及死与复活——进入耶稣的永恒中——这与生物学上的生与死无关，却提供了两种基本的“生存态度”（时代错乱地运用这个现代术语）的对应物。这导致了巴迪欧对基督教的一个特定解释，**彻底地将死与复活分开**：它们并非同一，在通过把我们从罪中救赎以偿付痛苦的代价而获得永生的意义上，它们并非辩证地相关。对巴迪欧而言，耶稣在十字架上的死仅仅意味着“上帝成为人”，永恒的真理内在于人类生命中并可进入每个人心中。上帝不得不成为人并且为复活而死（承受所有生灵的命运）这一事实的信息是，上帝可以进入人类，进入作为有限存在的所有人中；我们当中每一个人都可以得到真理事件的恩宠并且进入永生世界。在这里，巴迪欧是公开反对黑格尔主义的：当我们准备“等待否定”并且在其最根本层面上承担我们的道德和苦难时，在作为否定的戏剧性转化为肯定性而出现的真理事件复活的意义上，这里并不存在生与死的辩证法。真理事件仅是一个根本意义上的新起点，它意味着对另一个领域的剧烈的、创伤性的和偶然的介入，而且并不被尘世的限度和堕落的领域所“中介”。

因此，必须避免把苦难作为内在救赎的病态受虐狂道德的陷阱：这种道德仍保持在法律的限度内（它要求我们进入永生的代价），并且不是处在恰当的基督教的“爱”的概念的层次上。正如巴迪欧所指出的，耶稣之死本身不是真理事件，它仅仅通过断言上帝和人的同一性而准备了这个事件（复活）的位置——不朽真理的无限范围的事实也进入人类确定的有限性之中；所根本关注的仅仅是已死的（人类的有限性）耶稣之复活，这标志着每个人都可以被

救赎并且可以进入永生的领域，也就是说，参与到真理事件中。

那里有基督教的信息：存在的肯定性，由其法则调节的宇宙秩序——这是有限和必死性的领域——并不是"一切"（从宇宙的立场来看，对于肯定性存在的整体而言，我们仅仅是由宇宙秩序中我们的特定位置决定的特定存在——法律是宇宙正义之秩序的另一个名称，它给我们每一个人分配恰当的位置）。这里还有另外一个领域，爱中的真实生活的领域，它可以通过圣恩进入每一个人。因此，我们可以参与其中。基督教革命是一个例证（尽管可能是这个例证），即我们人类如何不被局限于存在的肯定性中；真理事件如何以一种偶然和不可预测的方式反复出现，以便通过对真理事件的忠诚而向我们打开参与另一个生命的可能性。令人感兴趣的是，在这里，巴迪欧是怎样转变作为普遍的法律与作为特殊的恩宠（奇里斯玛）之间的标准对立，转变我们都服从于普遍的神圣法律，但是只有一些人可能被圣恩恩宠并因此被救赎的观念的。相反，在巴迪欧对圣保罗的解读中，尽管法律本身看上去是"普世的"，但法律本身从根本上是"特殊主义的"（一种法律秩序通常给我们强加义务和权利，它通常是以排除其他种族如共同体的成员为代价而规定特定共同体的法律）；而圣恩是真正普遍的，也就是说，不管其种族、性别和社会地位等等，所有的人类都不应被排除。

因此，我们有两种生命：有限的生理生命和参与复活的真理事件的无限生命。相应地，也有两种死：生理上的死和在从属于"所有生灵的方式"意义上的死。圣保罗是如何确定作为两种主体的存在之态度的生与死的对立的？这里，我们触及到了巴迪欧论证的关节点，它直接涉及到心理分析。对巴迪欧而言，生与死的对立与法律和爱的对立部分重叠。对圣保罗而言，从属于肉体的诱惑并不仅仅意味着罔顾（道德禁止的）法律，沉溺于不受约束的尘世征服（寻求快乐、权利和财富）。相反，在（称得上是）他的著述的最

著名的段落《罗马书》7:7中，他表达了其核心信条，即在法律之前或独立于法律之外都没有罪。在它之前是一种简朴纯洁的人类堕落前的生活，这对于我们有限的人类而言已经永远消失。我们生活的世界，我们"所有生灵的方式"是这样的世界：其中罪与法律，欲望与其禁律之间都密切相关。正是这种禁律的行为产生了违犯戒律的欲望，也就是说，把欲望集中到了被禁止的对象上。

> 这样，我们可说什么呢？律法是罪吗？断乎不是！只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，"不可起贪心"，我就不知何为贪心。然而，罪趁着机会，就藉着诫命叫诸般的贪心在我里头发动；因为没有律法，罪是死的。我以前没有律法是活着的；但是诫命来到，罪又活了，我就死了。那本来叫人活的诫命，反倒叫我死；因为罪趁着机会，就藉着诫命引诱我，并且杀了我……因为我所做的，我自己不明白；我所愿意的，我并不做；我所恨恶的，我倒去做。若我所做的，是我所不愿意的。我就应承律法是善的。即使这样，就不是我做的，乃是住在我里头的罪做的。我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为，立志为善由得我，只是行出来由不得我。[13]

当然，对于这一节必须根据语境来领会（考虑）；在《罗马书》的所有部分中，圣保罗所致力的问题是：如何避免歪曲的陷阱；也就是避免引起违法的法律的陷阱，因为为了把自己肯定为法律，它需要违法。例如在《罗马书》3:5—3:8中，圣保罗提出了一连串绝望的问题。

> 我且照着常人的话说，我们的不义若显出上帝的义来，我

们可以怎么说呢？上帝降怒，是他不义吗？……若上帝的真实，因我们虚谎越发显出他的荣耀，为什么我还受审判，好像罪人呢？为什么不说，我们可以作恶以成善呢？这是毁谤我们的人说我们有这话。这等人定罪是该当的。

这句“我们可以作恶以成善”是对不合法状态之短路的最简洁定义。难道这能使得上帝成为一个不切实际的反常者，他造成了我们的堕落以便于到那时他可以通过牺牲来救赎我们，或者引用《罗马书》11：11——“他们失脚是要他们跌倒吗？”也就是说，难道我们失足（以“所有生灵的方式”变得陷入罪中）是因为上帝需要我们的堕落作为其最终救赎之计划的一部分吗？如果这是事情的本来面目，那么对这个问题的答案就是肯定的：只有通过沉溺于罪中才能够让上帝扮演救世主的角色。但是圣保罗的全部努力就在于打破这个荒谬的循环，即被禁止的律法和对其的违反互相产生并互相支持。

在《哲学笔记》中，列宁作了一个众所周知的评论，即每一个真正想读懂马克思《资本论》的人，都应当仔细阅读黑格尔的整部《逻辑学》。他确实这样做了，增补了来自黑格尔的引语，使用了成百上千“原文如此”和旁注评论，如“该句第一部分包含了巧妙的辩证法洞察力；第二部分则是神学垃圾”。等待着真正拉康式辩证唯物主义者的任务是重复圣保罗的相同姿态，因为每个旨在真正读懂拉康《文集》的人都应当仔细阅读《罗马书》和《哥林多书》的全部文本，以及伴有成百上千引语——“原文如此”和“评论”，如“该句第一部分提供了对拉康伦理学的深邃洞察力，而第二部分仅仅是神学垃圾”——的拉康式《神学笔记》。[34]

因此，回到对《罗马书》的长篇引语上：法律介入的直接后果是它划分了主体并且引入了生与死之间的病态混乱。主体在对法律

的有意识的恪守与产生于合法禁止本身的违犯戒律的无意识欲望之间作出划分。并非我，主体，而是非主体化的“罪”本身，罪的冲动——在这种冲动中，我不能认清自己并且我甚至憎恨自己——违犯了法律。由于这种分裂，我（有意识）的自我作为“死”，作为被剥夺了的生存冲动而得以终极体验；而“生”，生存能量的强烈肯定，只能以“罪”，以产生了罪的病态意义的对戒律的违犯而出现。我真正的生命冲动和我的欲望看起来是一种外在无意识行为，它坚持自己的道路而不管我的有意识的“意志”和“意图”。因而，圣保罗的问题不是标准的病态说教（如何压制僭越的冲动，如何最终净化自身的有罪的冲动），而是恰恰相反：我如何打破法律和欲望，禁止和僭越之间的不良循环，其中我只能在它们的对立的掩盖下把我的生存热情当做病态的死驱力加以肯定？对于我来说，把我的生命冲动不是体验为外在无意识行为，作为使我僭越本身有着不被承认的复杂性的法律的盲目的“重复冲动”，而是体验为充分主体化的，对我的生命的积极的“肯定”，这何以可能？

在这里，圣保罗和巴迪欧看起来都认同黑格尔的观点，即只有在把某种东西看做邪恶的凝视中才有邪恶。正是法律自身不仅打开并支持罪和僭越它的罪的欲望的领域，而且发现了一种使我们对之有罪恶感的歪曲和病态的满足。因而，法律规范的最终后果包括所有众所周知的超我的曲解和悖论：只有当我有罪恶感时我才能享受。这意味着，在一种自反（self-reflexive）的转化中，我能从罪恶感中体验快乐；我能从惩罚自己的罪恶想法中找到快乐等等。因此，当巴迪欧谈及“死驱力”的病态迷恋等等时，他并不借助于一般的陈词滥调，却参考了对他使用的心理分析概念的精确的“保罗式”解读：法律和欲望的整个复杂的纠缠——不仅是不正的、有罪的欲望反对法律，而且是生与死的病态纠缠。其中法律的“空文”（dead letter）歪曲了我生命本身的乐趣，把它转化为对死的迷

恋；在这个歪曲了的世界中，苦行者为了法律而鞭笞自己，他享受的乐趣比以世俗愉快为纯粹乐趣的人要更强烈——歪曲的世界就是圣保罗意指的与"精神方式"对立的"肉体方式"："肉体"并非是与法律相对的，而是作为由法律产生的过剩的自我折磨、抑制和病态迷恋的肉体（见《罗马书》5：20："律法本是外添的，叫过犯显多"）。

正如巴迪欧所强调的，在这里圣保罗出人意料地接近于他的最大贬低者——尼采。尼采的问题也是如何破除对生命的自我抑制的病态否定的不良循环：对他而言，基督教的"精神方式"正是这种奇妙的破除；新开端（the new beginning）从这种减弱的病态僵局中解救我们并且使我们面向没有罪的爱之永生中（也就是说，法及其引发的罪）。换句话说，看起来好像圣保罗自身已经预先回答了陀斯妥耶夫斯基的声名狼藉的话："如果没有上帝，任何事情都是可以允许的"——对圣保罗而言，**恰恰是因为存在上帝之爱，任何事情对于基督教信仰者来说才是允许的**。也就是说，制定和限制某种行为的法律被悬置起来。对于一个基督教信仰者来说，他不能做某种事情的事实不是基于限制（这产生了沉溺于这些事情中而违犯戒律的欲望），但是从爱的积极态度来看，这使得行为的成功毫无意义。它为这一事实作证，即我并非自由的，而是仍由外力所统治。"'所有事情对我而言都是合法的'，但是并非所有的事情都是有益的。'所有事情对我而言都是合法的'，但是我并不被任何事情统治"（《哥林多前书》7：12——"所有事情对我而言都是合法的"也通常被翻译为"没有什么事情可以禁止我"）。与法和其违犯戒律之世界的决裂在一个来自婚姻的煽动性类比中被清晰地表述。

弟兄们，我现在对明白律法的人说：你们岂不晓得律法管

人是在活着的时候吗？就如女人有了丈夫，丈夫还活着，就被律法约束；丈夫若死了，就脱离了丈夫的律法。所以丈夫活着，她若归于别人，便叫淫妇；丈夫若死了，她就脱离了丈夫的律法，虽然归于别人，也不是淫妇。

我的弟兄们，这样说来，你们藉着基督的身体，在律法上也是死了，叫你们归于别人，就是归于那从死里复活的，叫我们结果子给上帝。因为我们属肉体的时候，那因律法而生的恶欲就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子。但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法，叫我们服侍主。"(《罗马书》7:1—7:6)

为成为一个真正的基督徒并且信奉爱，必须"为法律而死"，必须打破"由法律激起的罪的激情"的不良循环。正如拉康已经提出的，不得不经历第二次的象征性之死，它包含了对"大他者"的悬置，这种象征性的法统治着并且规范着我们的生活。因此，关键点在于我们有两种"主体的分裂"，它们不应被混淆。一方面，我们拥有法律主体的分裂，这种分裂是在有意识的坚持法律的字面意义的自我和其去中心的欲望之间发生的。后者自我运作来反对主体的有意识的意志，强迫他"做他所讨厌的"，并且违犯法律和沉溺于非法的快感。另一方面，我们有一种更根本的划分，它是在法律/欲望以及产生于违犯戒律的禁止中的全部领域和爱的基督教方式之间的划分。后者标志着新开端并打破了法及违犯戒律的僵局。

在两种死之间

拉康式"分裂主体"采用了何种态度来指向两种分裂？看起来

答案简单而且直接：心理分析是将第一个分裂的悖论结构概念化和清晰化。巴迪欧对法律和欲望之相互纠缠的描述是否充满了对拉康的隐讳（有时是明显的）参照和意译？心理分析的根本领域是否存在着象征性法律和欲望之间的联系？普遍满足的程度不是法律与欲望之间联系得以实现的正确形式吗？拉康式的主体分裂不是关注于主体性与象征性法律之间联系的分裂吗？而且，拉康对"康德和萨德"(Kant arec Sade)的基本肯定不是直接把萨德的世界的病态错乱作为人类历史中对象征性法律的道德权衡的最根本断言（康德的伦理学）的"真理"吗？在这里不能被忽视的反讽之处在于福柯把心理分析作为连结(link)中的最后一环。它始于基督教对性本性的忏悔方式，并将它与法律和罪联系起来。而——至少在巴迪欧的解读中——基督教的创始人圣保罗，却是反其道而行之。他努力打破在法律和欲望之间的病态联系……但是在这里，心理分析的关键点是：心理分析难道仍局限于对死的"病态"受虐狂压抑中？生与死的颠倒混合是产生违犯戒律之欲望禁令的辩证法的特征。或许回答这个问题的最好方式是以下面这个事实为开端：拉康本人在阐述法律与欲望之间的关系时也把注意力集中于圣保罗对生与死联系的相同段落中，把物当做只有通过禁止性的法律，作为其僭越才能得到的快感的不可能的对象。这段文字应被全文引用：

> 法律就是事物吗？当然不是。我只有通过法律而了解事物。世界上，如果法律没有说："你不应该探求它"，我就不会有探求它的立意。但是，事物通过产生归之于戒律的各种贪婪而找到了一种方式，因为如果没有法律，事物就会死去。但是即使没有法律，我也曾经生活过。当戒律出现时，事物昙花一现，又重新回来，并且我遇到了死亡。对我而言，被假定的

戒律证实导致了死亡，因为戒律引诱了我；通过它，我开始渴望死。

我相信，现在至少你们中的一些人已经开始怀疑不再是我在说话。实际上，有一个小的变化，也就是说，"罪"代替了"事物"，这是圣保罗在从《使徒行传》到《罗马书》7:7中关于法律与罪的关系的主题上的演说。

事物与法律的关系不比那些术语更容易定义……欲望与法律的辩证关系导致了与法律有关的我的欲望的突现，通过它变成了对死的欲望。仅仅是由于法律，罪才呈现了过剩与夸大的特征。弗洛伊德的发现——精神分析伦理学——确实使我们依赖于这种辩证法吗？[15]

在这里关键是最后一段，它清晰地指出：对于拉康来说，有一种"发现在法律之外的某处的物的关系的方式"[16]——心理分析伦理学的全部观点是系统地阐述一种避免"超我"牵连（inculpation）的失误之关系的可能性，它解释了罪的病态快感，而同时避免了康德所言的宗教狂热。蒙昧主义者宣布赋予精神启示一种声音（并且因而通过对它的参照使其地位合法化），一种透视不可能的真实事物的直接洞察力。当拉康系统地阐述心理分析的基本原理——"不要妥协，不要屈服于你的欲望"——时，这里的欲望不再包括禁止性法律产生的违犯戒律的欲望，并因而被包括在法律的"病态辩证法"之中。当然，是对自己欲望的忠诚本身，被提升到了伦理责任的水平，以至于"不要妥协，不要屈服于你的欲望"是"尽你的职责"的另一种说法。[17]

因此，冒险对心理分析的目的作巴迪欧-保罗式的解读，把它当做一个新起点、一个象征性"重生"来决定，即以这样的方式彻底地重构精神分析对象的主体性，从而使超我的恶性循环被悬置，这

样做是有吸引力的。拉康本人不是提供若干暗示了吗?他暗示分析的目的开启了**超越法律的爱**,用巴迪欧所援引的保罗术语的领域。但是,拉康的方式并非保罗式或巴迪欧式的;心理分析并非"心理综合";它并非已经设定了一种"新的和谐"、一个新的真理事件,它仅仅是为别人擦干净石板。但是,这个"仅仅"应被放入引用的符号中,因为拉康的论点正是:某物(虚无)是在"擦干净石板"的消极姿态中与已经和新真理事件的来临"缝合"的东西相遭遇的。对拉康来说,否定性、让步的消极姿态先于热情认同原因的任何积极姿态:否定性作为热情认同的(不)可能性的条件而起作用——也就是说,它奠定了基础,为之打开空间,但是同时产生了混乱并侵蚀了它。基于这个理由,拉康暗暗改变了有利于死的死与复活之间的平衡:死从最根本意义上所代表的不仅仅是世俗生活的经历,而且是"世界之夜",是自我让步,是主体性的绝对矛盾,是为它与"实在"的连结服务的。也就是说,"擦干净石板"打开了象征性的新起点的领域,由新出现的主要的能指支持的新和谐产生的领域。

在这里,拉康与圣保罗和巴迪欧分道扬镳:上帝不仅是而且通常已经死亡,也就是说,在弗洛伊德之后,不能相信真理事件;每一个这样的事件从根本上保持着一个相似物,它使先前的虚无模糊,弗洛伊德称之为"死驱力"。因此,拉康在确定法律规则之外的范围之准确地位上与巴迪欧有别。也就是说,像拉康那样,巴迪欧描述了存在秩序之外的、福利事业的政治之外的、在与法律及其欲望相关的病态超我之外的领域的轮廓。但是对拉康而言,死驱力的弗洛伊德论题并不能根据这种关系来解释:死驱力并非是由象征性法律之介入而产生的生与死的病态混乱的结果。对拉康而言,在存在秩序之外的神秘领域是被他称之为"两种死"的领域,一种畸形的幽灵般的幻影的前本体论领域,不朽的领域;这并非在参与

真理的巴迪欧的不朽意义上,而是在拉康所谓"薄片"(Lamella)的意义上,在畸形的"不死的"对象里比多的意义上。[13]

这个领域对于拉康而言是"法律之外"的恰当领域,其中,俄狄浦斯(举另外一个例子,李尔王)在堕落后找到了他自己,那里已实现了他的象征性命运。也就是说,在对俄狄浦斯神话的阅读中,早期拉康已经关注于"俄狄浦斯情结"的通常观点的遗存物:"俄狄浦斯之外"的第一个形象,在他完成了痛苦后果的使命后,俄狄浦斯在科林斯(Clonnus)的恐怖形象就是他本人,这位痛苦的老人用他完全不妥协的态度谩骂每一个经过他的人……难道科林斯的俄狄浦斯的这个形象让我们面对了其内在僵局,其禁令所掩盖的快感的不可能性?他难道不是那个违犯了戒律并且通过承担不可能性而付出代价的人?为描述科林斯的俄狄浦斯的地位,拉康把它与坡的著名小说中不幸的瓦尔德马尔(Valdemar)先生相比,此人患有歇斯底里症,死后又复生,恳求那些观察恐怖实验的人:"看在上帝的份上!快点——快点——让我睡下吧——或者快点——唤醒我,快点——我对你说说我已经死了的情况!"当他醒后,瓦尔德马尔先生说:

> 仅仅是令人作呕的液化物,一种没有名字的东西,赤裸裸的幻影。单纯,简单,粗俗。这一形象是不可能盯着去观察的,它在所有人类命运的想像的背景中徘徊。它除去了所有的限定条件,并且用"尸体的腐肉"一词是完全不够的,这种膨胀的完全垮掉是一种生活——气泡变大并且消失为无生命的脓状液体。
>
> 这就是在俄狄浦斯的事例中所发生的。正如每件事情从悲剧的开头所展示的,俄狄浦斯不过是地球上的浮渣,是废弃物、残留物,是没有出现的事物。[14]

很明显，我们在这里是讨论“两种死之间”的领域，象征性的与真实的。恐怖的最终对象是“超越死亡的生命”的突然出现，这种“超越死亡的生命”后来被拉康作为“薄片”理论，作为不死-不可毁灭的物体，作为象征性秩序中被剥夺了支持的生命。这或许可能与今天的互联网(cyberspace)的现象有关：我们现实(经历)越真实，在一个界面上转换的屏幕现象越多，抵制转化为作为不死生命的恐怖残留物的界面的“不可见残留物”就越多——毫无疑问，这种无形“不死”的生命物质的形象自《外星人》之后充斥在今天的科幻小说的恐怖叙事中。

让我们回忆一下特里·吉列姆(Terry Gilliam)的《巴西》(*Brazil*)中我经常提及的一个著名的画面——在这个画面中，高级宾馆的侍者向顾客推荐每日菜单中的最好选择(今天，我们的小园牛里脊扒很特殊！等等)。但是顾客开始作出选择的是盘子上佳肴的令人目眩的彩色照片，以及在盘子上的一块令人生厌的、粪便似的糊状团块[20]；在食物的形象与无形的糊状残留物的真实之间的区分提供了很好的例证：现实瓦解为界面上魔鬼般的、无形的出现以及现实残留物的原料——对残留物的强迫观念是我们为父权禁令或法律的悬置而要付出的代价，它支持并保证我们进入现实的路径。当然，拉康的观点是：如果我们能完全开发(作为语言的存在)我们的存在开放的潜能，我们迟早会在恐怖状态间找到自我——这个事件的威胁可能性笼罩着我们每个人。

这个“不可见的残留物”，实现了其象征性命运的俄狄浦斯的“小片真实”的无形污点就是拉康所谓的“剩余快感”(plus-de-jouir)，不能被任何符号化实现所解释的过剩的一种直接体现。当拉康使用“剩余快感”这个术语时，当然运用了法语表达(过度的快感与“不再有快感”)的模糊性；遵循这种模式，我们就会被引诱来谈论这种无形的“不可见的残留物”，它是实现其命运之后的俄狄

浦斯——他是"过剩的人类"，他生活于痛苦目的的"人类状态"中，意识到其基本可能性，并由于这个原因，他以这种方式"不再是人"，并且转化为"非人的怪物"，不为人类法律或思想所束缚——正如拉康所强调的，有两种主要方式来处理这种"残留物"：传统的人道主义否认它、避免面对它，用理想化来掩盖它，用人类的高贵形象来粉饰它；另一方面，无情且不受束缚的资本主义经济将这种过剩或残留物投入使用，操纵它以便能在永动中保持其多产的系统（正如人们常常指出的，没有欲望，没有堕落，不足以被资本主义投机活动盘剥）。

在这一点上，当俄狄浦斯被还原为"人类的浮渣"（scum of humanity）时，我们又遇到了在最低与最高、糊状泡沫与圣物之间的模糊关系（或用黑格尔的话说，思辨的同一性）。在他彻底灰心丧气后，来自不同城市的信使突然开始争夺俄狄浦斯的支持，要求他用他的到场祝福他们的家乡，被激怒的俄狄浦斯用著名的话来回答："难道我现在只能被算做某物（根据某些译文：作为人），何时我才能简化为虚无（何时我才能不再是人）？"难道这些话没有揭示主体性的基质：只有通过零点、通过被剥夺了所有支持你身份并因而简化为"虚无"——作为某物的虚无是拉康的被禁止的主体的最简洁公式——的病理学（在康德的经验的偶然的意义上），你才能成为某物吗？[①]。

有人说，马丁·路德是第一个伟大的反人文主义者，宣布现代主体性不是在文艺复兴人文主义者对作为"创造物王冠"的人类的庆贺中，也就是说，不在伊拉斯谟和其他人（对他们而言，路德不得不作为"野蛮人"出现）的传说中，而是在拉康的著名评论中，即人类是从上帝肛门中排出的粪便。现代主体性与在"存在巨链"中作为最高造物、作为宇宙进化之终点的"人类"概念无关：当主体意识到自身"脱位"，意识到从"事物秩序"中，从实体的肯定秩序中被排

除出去时，现代主体性才能出现。由于这个原因，现代主体的实体对应物内在地是多余的；在各种层面上不存在没有概念的主体性。从另一角度来看，我仅是一块粪便。对马克思而言，工人阶级主体性的出现严格地依赖于这样的事实：工人被迫像在市场上出场商品一样出售其存在（他的创造力）的物质。也就是说，把他的存在的肖像（*agalma*）、财富及珍贵的核心简约为可以用钱来购买的对象：不把主体的肯定的实体性的存在简约为可处理的"粪便"，就没有主体性。在笛卡尔的主体性与其无用的客观对应物之间关系的这种情形中，我们并非仅仅在处理刻画现代人类学的福柯所谓经验-先验的结合，而是在处理阐释的主体与被阐释的主体之间的分裂。[20]如果笛卡尔的主体在阐释的层面上出现，他必须被还原为在被阐释的内容层面上的可处理粪便的"几乎虚无"（almost-nothing）。

巴迪欧所没有考虑到的东西可以通过这个事实而得到最好的概括：在基督教的肖像学中，圣保罗处于十二门徒中叛徒犹大的位置——如果存在隐喻替代物的话，这是其中的一个事例。关键点在于圣保罗处于建立作为制度的基督教并制定其普适真理的位置——恰恰是由于他不知道基督本人——因此，他被从那些与上帝有密切关系的人的启蒙僵局中排除出去。但是为了使这一距离变得有效，也就是说，为了使它的普世信息不仅仅关涉到他，基督不得不背叛……换一种方式来看，任何白痴都能制造诸如在水上行走或做天上掉下来的馅饼之类的愚蠢奇迹——真正的奇迹。正如黑格尔指出的，它是对宇宙的思考，并且使得圣保罗来执行它，也就是说，把特异的基督事件转化为宇宙思考的形式。

拉康式主体

那么在这里主体是什么？主体是与普遍和特殊之间的本体论

裂缝——即与本体论的不可决定性，与这样的事实：即从给定的肯定的本体论系列中直接得到真理或霸权是不可能的——严格相关的。"主体"是行为，是一种决断，通过它我们可以从给定多数的肯定性通达真理事件和霸权。变幻莫测的主体地位有赖于康德的反宇宙论洞察：现实是"非全体"(non-all)的，在本体论上不是完全构成的。因此，他需要主体的偶然姿态的增补，以便获得主体连贯性的相似物。"主体"并非自由与偶然性的裂缝的名称，它违反了本体论的肯定秩序，在空隙中很活跃；而且主体是建基于本体论的肯定秩序的偶然性，也就是说，"消失中的中介"的自我消除姿态把前本体论混乱转化成现实的"客体"的肯定秩序的相似物。在这个精确的意义上，每一种本体论都是政治的：基于决断的否认的偶然主体行为。[23]因此，康德是正确的：宇宙的观念，作为总体的全部实在的观念本身不得不作为谬论而被抛弃。也就是说，看上去是我们把握实在能力的认识论限制(即我们总是从有限的时间立场把握实在的)是实在本身的肯定性的本体论条件。

但是在这里，要避免把主体设想为后来介入以便填满本体论裂缝并且坚持主体性的不可简化的恶性循环的行动、姿态的致命陷阱。"只有击打的长矛才能治疗好伤口"，也就是说，主体正是这一裂缝，需要主体化姿态来填充(在拉克劳看来是建立了一种新霸权；而在巴迪欧看来，假定了对真理事件的忠诚等等)。总之，对这些问题的拉康式答案是由阿尔都塞、德里达和巴里巴尔等不同的哲学家来质询的(并且以一种否定的方式加以回答)——难道主体化之前的裂缝、开口和虚无仍能被称之为主体？"是！"——主体同时是本体论裂缝("世界之夜"、根本的自我逃避的疯狂)，也是主体化的姿态，它通过在普遍性和特殊性之间的短路来医治裂缝的伤口[用拉康的话来说，主(Master)的姿态建立了一种"新的和谐"]。"主体性"是这个不能还原的循环的名称，对一种权力来说，

它不能与外在抵抗力(也就是说,给定的物质秩序的惰性)斗争,但是障碍绝对是内在的,从根本上说是主体自身。[29]换句话说,主题的填补裂缝的努力相反地支持并产生了这个裂缝。

因而,"死驱力"是不能简约为存在的实定秩序的真理的每一个对立断言的构成性倒摄作用:否定姿态为创造性升华腾出了空间。升华预设了死驱力这一事实意味着当我们被升华的对象所固定后,这一对象就是"死亡面纱",一层掩盖了原始本体论虚无的幕——正如尼采已经指出的,将这个净化的对象有效地积累为虚无。[30]这是拉康与巴迪欧之间的区别:通过一些新的主能指(Master-Signifier)的介入,拉康坚持行为(消极性)对"新和谐"的(积极性)建立的优先性。而对巴迪欧而言,消极性(伦理灾难)的不同方面被简化为如此多的对积极真理事件的背叛(忠诚或否定)的版本。

巴迪欧与拉康之间的分歧主要在于主体的地位:巴迪欧的主要观点是避免以结构的构成性虚无来确认主体——这样的确认已经将主体本体化,尽管是一种纯否定的方式。也就是说,它将主体转化为与结构相同质的实体,一个属于其所必要的和先验(没有无主体的结构)的秩序的实体。对于主体的拉康式本体论而言,巴迪欧反对"稀缺性",即主体化的局部-偶然-脆弱-消逝的出现:当真理事件以一种偶然和不可预测的方式发生时,主体通过在一种情景(在此情景中,此事件就是它的真理)中确定其踪迹的方式发挥其对事件的忠诚。[31]对巴迪欧而言,正如拉克劳一样,主体与决断的一个偶然行为是同质的;而拉康引入了在主体与主体化姿态之间的区分;巴迪欧和拉克劳所描述的是主体化的过程——首要介入,对事件忠诚的假定(或者,用拉克劳的话来说,以对其施加霸权的某些特定内容来确认空虚的普适性的首要姿态),而主体是打破存在限制的首要姿态,它打开了可能的主体化的空间。

用拉康的术语来说，先于主体化的主体是死驱力的纯粹否定，这是它对带有一些新的主能指的确认的颠倒。[22]或者用另一种方式说，拉康的论点并非主体被铭刻入作为构成性虚无的宇宙本体论结构中，而是**主体意指支持存在本体论秩序之行为的模糊性**。"主体"并不能在存在的全部秩序上打一个孔："主体"是组成了存在的宇宙秩序的偶然-过剩的姿态。作为存在秩序之本体论基础的主体和作为偶然事件而特定出现的主体之间的对立因而是错误的。主体是支持存在之宇宙秩序的偶然出现/行为。主体不单纯是过度的傲慢，通过它，一种特定的元素能通过安置自身而打破存在之宇宙秩序——一种特定的元素——作为其中心。当然，主体是支持世界结构的一种特定元素的悖论。

因而，拉康的作为实在的"行为"概念是与拉克劳和巴迪欧对立的。在拉康看来，"行为"是一个纯粹**消极**的范畴；用巴迪欧的术语来讲，它代表打破存在之界限的姿态，在**填充虚无之前**对其中心作了参照。在这个精确的意义上，这个行为包括基于一个决定(达成霸权认同，介入对真理的忠诚)但又不能还原为这个决定的死驱力维度。因而，拉康式的死驱力(巴迪欧所坚决反对的范畴)又是一种存在与事件之间的"消失中的中介"：有一个"否定"姿态组成了主体，它在存在(已建立的本体论秩序)和对事件的忠诚中被弄糊涂了。[23]

在死驱力和净化(升华)之间，在悬置-退却-收缩的否定姿态与填充虚无的肯定姿态之间的最短距离并非仅仅是两方面的理论区分，它与我们的实际经验密不可分：正如我们已经看到的，拉康的全部努力都集中于这些限制性经验上，其中主体发现自身在其纯度上、在其与净化颠倒之前与死驱力相混淆。难道拉康对安提戈涅的分析不是集于这一时刻，此时他发现自身处于"两种死"的状态，被还原为一种活生生的死，从象征性领域中被排除掉?[24]难

道这与在科林斯的俄狄浦斯的奇怪形象不相似？在完成他的命运之后，他也被还原为“只不过是虚无”（less than nothing），被还原为“无形的污点”，对一些不可言说的恐惧的体现。所有这些及其他人物（从莎士比亚的李尔王到克洛岱尔的 Sygne de Coufontaine），他们发现自身在虚无之中，突破了“人性”的界限进入古希腊称之为 *ate*，即“非人的疯狂”的领域。在这里，巴迪欧为他对真理与善的原始柏拉图式的忠诚付出了代价：保持在他的控制之外的，在他对当代的执迷于非政治化的“根本恶”（大屠杀等等）的激烈反对（在它自身的层次上，是很公正的）中的，以及他对恶魔的不同方面仅是对善（真理事件）的背叛之不同后果这一观点的坚持，均是在“善之外”的领域，其中人类遇到死驱力作为人类经历的最终界限；并且通过经历根本的“主体匮乏”，通过简化为粪便残留物而付出代价。拉康的观点是：这种限制性经验是不可简约的，也就是说，它是包含真理事件的创造性行为的（不）可能性的构成性条件，它打开并支持真理事件的空间，尽管过剩经常威胁着要腐蚀它。

传统的本体论神学之焦点是“真”、“美”、“善”的三位一体。拉康所做的是把这三个概念推至极限，以展示“善”是“残忍”恶魔的面具；“美”是丑陋真实的令人作呕的面具；“真”是中心虚无的面具。每一个象征性的大厦组合在它周围。总之，存在着在“善”之外的领域，它并非是日常的病理堕落行为，而是“善”本身的构成性背景，是其权力的恐怖而模糊的来源；存在着在“美”之外的领域，它并非仅仅是日常普通对象的丑陋，而且是“美”自身的构成性背景，由美的令人着迷的出现掩盖的恐惧；存在着在“真”之外的领域，它并非仅仅是平常的说谎、欺骗和虚假的领域，而且是虚无支持了这种地位，其中我们仅能制定称之为“真理”的象征性虚构。如果存在精神分析学的伦理政治教训，它就存在于这样的洞见之

中：即我们这个世纪的大灾难（大屠杀到斯大林的灾难）不是我们屈从于超越的病态吸引的结果，相反，是我们试图避免面对它并且强加真和善的直接规则的努力的结果。

主人还是分析者？

我们正处于提供区分巴迪欧与拉康的裂缝之精确定义的位置：对巴迪欧而言，精神分析提供的是对生与死、法律和欲望的病态纠缠的洞见，一种把法律本身的下流（obscenity）作为思想和道德立场之真理的洞见，这把它们限制在存在的秩序和歧视性法律之中；精神分析并不能使主体超出法律的范围，也就是说，对真理事件的忠诚的运作模式——精神分析的主体是划分（象征性）法律的主体，而不是在法律（规定了的存在的秩序）与爱（对真理事件的忠诚）之间划分的主体。对巴迪欧而言，它的逻辑后果是：精神分析仍保持在知识领域的限制内，不能接近真理过程的肯定维度：在“爱”的例子中，精神分析把它简化为性本能的升华表达；在科学与艺术的例子中，精神分析仅提供了科学发现或艺术品的主体“里比多”的状况，这在根本上与它们的真理维度不相关——艺术家或科学家受其未加分析的俄狄浦斯情结或潜在的同性等等驱使；在政治的例子中，精神分析可能设想集体性，只是为了反对《图腾与禁忌》或《摩西与一神教》中的有问题的原罪的背景，而不能设想军事“革命”集体，它不受父母之罪而受爱的肯定力的束缚。

相反，对拉康而言，**真理事件只能作为反对对于“未死”或恐怖事物的创伤遭遇的背景来运作**。如果没有用真实事物把遭遇重新刻到象征性的结构上的四种方式，巴迪欧所说的四个属——艺术、科学、爱和政治——会是什么？在艺术中，美是“恶魔的最后面

具”，远非另一种象征性表述。科学是制定在象征性虚构之下的真实的结构的努力；对后期拉康来说，爱不再仅仅是迷惑欲望之真理的自我陶醉镜像，而是高贵与创伤性驱动力相妥协的方式；最后，军事政治是一种为重建社会事件而开始使用否定性的恐惧力量的方式。因此，拉康并非是最后一个后现代主义的文化相对主义者；在真实的真理事件与其相似物之间确实存在分歧，并且这种分歧在于下面这个事实，即在一个真理事件中，死驱力、根本否定性的虚无这个裂缝立即悬置了存在的秩序并继续产生反响。

这把我们重新带回人类有限性的问题：当巴迪欧抛弃从海德格尔的“向死存在”到弗洛伊德的“死驱力”的人类有限性主题，把它视为病态的沉迷，使人类与动物平等并降至纯粹动物——不能理解人超越于动物王国，并通过参与到真理事件中允许他获得不朽的恰当的形而上学维度时，他的理论姿态就退化到“非思想”，退化到对两种秩序（肯定性存在的限度；真理限度的不朽性）的传统（前批判、前康德）的反对。它对特定不朽的空间如何被人类限度及死亡可能性的不同寻常关系所打开——人类在其中能参与到真理事件中去——不能理解。正如海德格尔在反对卡西尔对康德的新康德式解读的辩论中所证明的，康德的伟大的哲学革命就在于：正是作为构成“客观实在”的先验主体的有限性，允许康德打破传统形而上学的框架，拒斥作为存在的有组织的整体的概念。先验地构成的实在领域本身是不可总体化的，不能被连贯地作为整体，因为它的存在是依附在有限的主体性之上的；自由的先验自发性作为第三种领域出现，既非现象实在也非本体本身。[3]

关键在于拉康谈论的“不朽”（immortality）（不死的薄片，作为里比多的对象）只能在人类有限性的领域中作为代表和填充了虚无的形式而出现，实在结构里的小孔通过这个事实被打开：实在是由有限的先验主体先验地构成的（如果先验主体并非有限而是

无限的，我们就将不是与先验的构成，而是与"理智直观"打交道，与直接创造它所感知的直观——无限的神圣存在的一种特性——打交道)。因此，问题并不是要否认"不朽"(参与维持一种不可还原为存在的受限制的肯定秩序的维度的真理事件)的特定人类模式，而是要记住：这种"不朽"是如何建基于人类有限性的特定模式之上的。对康德本人而言，先验主体的有限性并非其自由和先验自发性的限制，而是一种积极的条件：如果人类主体要获得进入本体论领域的直接路径，他将从一个自由主体转变成一个无生命傀儡，这个无生命傀儡直接面对可怖的神圣权力并受其控制。

总之，与巴迪欧相反，人们应当坚持：只有对于有限或必死的存在，行为(事件)才能作为真实的创伤介入，作为不能直接命名的某物。人类在必死(注定要死去的有限存在)和参与到真理事件的永恒中的能力两者之间的分裂是我们在与有限或必死的存在打交道的事实的见证。对于一个真正的无限或不朽的存在来说，行为将是透明的、直接被象征的；实在将与象征相吻合——也就是说，用巴迪欧的术语来说，命名将被直接铭刻入并且与事件本身相吻合，事件将因此作为可命名的(不能被命名)的实在的介入而失去创伤性特征。或者以另一种方式来看，恰恰因为作为其行动者的主体是一个有限或必死的实体，行为(事件)就永远不能被完全主体化，被整合进象征性宇宙。这一点的进一步证据难道不是下面这个事实：对于巴迪欧来说，真理通常是一个与之相关的特定偶然性情境的真理，永恒或不朽因而通常是给定的有限、特定的偶然情境或条件？

或许最终将巴迪欧与拉康区分开的裂缝也可以根据歇斯底里与主的差异来表达。巴迪欧的兴趣主要在于：如何保持对真理事件的忠诚，如何制定确保和实现其忠诚的宇宙象征性框架，如何把事件的纯粹单一性转变为基于对事件忠诚的最后象征性大厦的构

成性姿态。也就是说，他反对那些人的虚假诗意，他们仍被事件的未消除的单一性所迷惑，并且把事件的每一个命题都当做背叛。由于这个原因，巴迪欧提升了主的形象：主是命名事件者——他通过创造一个新的骗术，主能指，通过参照新事件，重新调整了象征性领域。与之相对，拉康追随弗洛伊德，站在歇斯底里一边，他询问并挑战主对事件的命名，也就是说，代表对事件忠诚的他支持在事件与其符号化/名称（用拉康的术语来说，在原始对象和主能指）之间的裂缝。歇斯底里的问题很简单：为什么那个名字就是该事件的名称？

当巴迪欧在1997—1998年未出版的教程中详述对于真理事件的四个可能的主观立场时，他把神秘的立场作为第四个术语添加到主/歇斯底里/大学的三位一体之上。主试图命名并因而直接转变为象征性忠实，行动之维。也就是说，主的姿态的定义性特征是把行为转化成一个新的主能指，以确保事件的连续性和后果。与之相对，歇斯底里保持了对于行为的模糊的划分态度，支持其象征性的同步必然性和不可能性（根本失败）：存在一个事件，但是事件的每一个符号化都已经暴露了其真实的创伤印象。也就是说，歇斯底里用一个不是它自身的东西回应事件的每个符号化。与前两者形成对照，大学话语的倒错的行动者否认在首要位置存在行为事件——他想用他的知识链简化行为后果以证明另外的事物，后者可以作为事物正常运转的一部分来解释。换句话说，与想确保事件及其后果之间的连续性的主以及坚持把事件与其（符号化）后果永久分开的裂缝的歇斯底里形成对照，大学话语旨在通过不借助对事件的参照来解释它们而"缝合"后果的领域。（"爱？它只是你神经网络的一系列出现的后果而已！"等等）

巴迪欧所增添的第四种态度是神秘主义，它是倒错的大学话语的对立面：如果后者想从它们创建的事件中孤立后果的象征性

链条，神秘主义就想从象征性后果的网络中孤立事件。它坚持事件的不可言说并且对其象征性后果不屑一顾。对神秘主义而言，所关注的是介人事件的狂喜，它消解了整个象征性现实。但是与巴迪欧形成对照，拉康为主/歇斯底里/大学三位一体所添加的第四个术语颠倒了分析者的话语：对他来说，神秘主义是介人到他的**快感**并因此根本不是一种话语（社会联合）的心理上的孤立地位。因此，拉康整个大厦的连贯性依赖这个事实，即第四个**推论**的立场是可能的，它并非主也不是歇斯底里或者是大学。由于保持了事件与其象征性的裂缝，这一立场避免了歇斯底里的陷阱；不是陷入永远失败的恶性循环，它肯定这个裂缝是积极的和多产的：它断言事件的实在是"生产者"，是由主体的象征性生产不断环绕的生产核心（generating core）。

面对巴迪欧的批评，精神分析的这种重新肯定的政治后果构成了关于革命过程（革命过程走错了路并且以一种自我毁灭的愤怒告终，因为不知道它自身的里比多基础，不知道支持其理想主义的"杀戮攻击性"，这是一个众所周知的故事，等等）的最终后果的标准心理分析的怀疑主义的对立面；但是，我们被引诱来宣称：巴迪欧对精神分析学的反抗是他隐藏的康德主义的一部分，后者也从根本上导致他反对全部的革命行动。也就是说，尽管巴迪欧是支持反对康德主义的，并且在政治立场上是极端的左翼（不仅直接反对议会民主制，而且反对多元主义的"认同政治学"）。在较深层次上，他在存在的肯定知识的秩序与完全不同的真理事件之间的区分仍是康德式的；当他从知识的立场强调何以不存在事件——也就是说，事件的痕迹只有通过那些已经陷人对事件支持的人并且作为符号才能辨认出来——时，难道它不是在重复康德的"指号"（sign）概念吗？它在没有正面的证明（如对法国大革命的热情）的情况下宣布了自由的本体论事实。

巴迪欧的不连贯的纯倍数就是拉康的作为非全体(*pas-tout*)的实在——这样的“情境的状态”统一、刻入、解释并且转化为一个连贯的结构,是先于康德式的先验综合的X。纯倍数向事物状态的转化与构成实在的康德的先验综合相对应。在康德看来,有两种方式能威胁或限制实在的秩序。[⑨]通过“数学的二律背反”,也就是说,通过先验综合的内部失败,理解与领悟之间的裂缝,后者与前者(在巴迪欧那里,就是本体论虚无和威胁事态的正常功能的再现之上的呈现的相关过剩)的延误;以及通过“力学的二律背反”,也就是说,通过理性自由(在巴迪欧那里,就是真理事件)的本体论伦理目标的完全不同的秩序的介入。如同在巴迪欧那里一样,在康德那里不也是本体论秩序的过剩和不一致开启了自由的空间吗?[⑩]

巴迪欧的康德主义在他限制真理范围的方式中是可辨认的,尽管理性作为情境的真实性是普遍和必要的,但它并不能为所有情境命名,而能作为在情境中辨认真理事件的痕迹的无限且不懈的努力,特别是与康德无限伦理的努力的相似物而存在。当真理假装掌握/命名整个情境时,我们就以伴随着它们的彻底的“极权主义的”毁灭性疯狂的斯大林主义或毛泽东的“文化大革命”的灾难告终。对巴迪欧来说,这种永远抵制在一个情境中被命名的剩余物正是在真理的四个属中被定义的:政治中的共同体,爱中的性快感等等。但是从拉康的观点来看,抵制命名的核心在基本幻想中建立结构,也就是说,它是快感的核心并且是确实介入这一核心的真实行动。因此,简而言之,对拉康而言,在否定范围里的真实行为本身,作为先于命名的物体的实在的行为,从根本上都是**不可命名的**。在这里我们可以看到拉康式区分的根本重要性,这种区分是在作为物体,作为不连贯的否定姿态的行动,与积极的真理秩序的命名之间的区分。基于这个理由,应当支持拉康的“真理拥有

虚构的结构"这个主题：正是由于不可命名的实在逃避它（真理）的理解，真理被指责为依然是一种虚构。

注　　释

① F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, K. F. A. Schelling 编, Stuttgart: Cotta 1856 – 1861, vil. VIII, p. 600。

② Alain Badiou, *L'être l'événement*, Paris: Éditions du Seuil, 1988.

③ 为使这个逻辑更清晰，我们要提到巴迪欧关于真理事件的另外一个事例：由第二代维也纳流派（the Second Viennese School）完成的无调性（atonal）革命。在这里，我们有三种方式来背叛这个真理事件：把无调性革命作为空洞形式实验的传统主义的处理方式，这允许他们继续以古老方式作曲，就好像什么事情也没有发生过；无调性的伪现代主义模仿方式；以及将无调性音乐转变为新的肯定传统的倾向。

④ Badiou, *L'être l'événement*, p. 25.

⑤ 在理论上，或许事件悬置的主要迹象是作为社会象征性生产的总括方法的主导名称的"文化研究"的概念和实践。"文化研究"的基本特征是它们不再能够或准备根据其内在真理而面对宗教的、科学的或哲学的著作，而是将其还原为历史环境的产品，还原为人类学-精神分析学阐释的对象。

⑥ Badiou, *L'être l'événement*, p. 202.

⑦ 同上书，p. 224.

⑧ 同上书，p. 29.

⑨ 在一定程度上，我们可以说知识是记述的，而真理是述行的。

⑩ 正如巴迪欧敏锐地指出的，在公共话语中，真理事件的四个领域越来越被它们的虚假对应物替代：我们用"文化"来代替艺术；用"管理"来代替政治；用"性"代替爱；用"技能"或"智慧"代替科学。艺术被简化为历史特定文化的表达或阐释；爱被简化为性本性的意识形态的过时形式；科学被作为与前科学智慧形式处于平等地位的实践知识的西方的、错误地普遍化

的形式而被排除；政治（这一概念所包含的所有激情与努力）被简化为社会管理艺术的先驱或不成熟的意识形态版本。

⑪ 参见 Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris: Preses Universitaires de France, 1997.

⑫ 当然，巴迪欧同时调动了"属"与"种"的联合；是"属"的因素使我们产生了本体语言提议，其中真理发生了共鸣。

⑬ Romans7:7—7:18（引自《圣经》新修订的第二版：Nashville, TN: Thomas Nelson Publishers 1990）.

⑭ 对巴迪欧而言，圣保罗的基本问题是正确的言说。为坚持真正的基督教"普救论"，圣保罗不得不与希腊哲学的诡辩和犹太教先知蒙昧主义决裂，这些仍是福音的主导论证模式。但是在这里应当把图画复杂化一点。或许《福音书》中的晦涩语言看上去更具有颠覆性；或许它们能迷惑和打击那些不能理解其中明确含义的门徒；或许《马太福音》（19:12）中的众所周知的陈述——"这话不是谁都能领受的，唯独赐给谁，谁才能领受。"——从字面上来解读，作为一个符号，对更深意义的探究令人误导，或许他们应被当做如卡夫卡的《审判》中的法律之门的寓言，听凭神父令人恼火的文学解读，一种没有深刻意义的解读。因此，或许这些寓言不是古老犹太教先知所言说的遗存物，而是令人嘲笑的内在颠覆。并且耶稣根据阉割的问题宣布"让每个人接受他所能接受的"，这难道不引人注目吗？这里的完整引文是"这话不是谁都能领受的，唯独赐给谁，谁才能领受。因为有生来是阉人，也有被人阉的，并有为天国的缘故自阉的。这话谁能领受就可以领受。"（《马太福音》19:11—19:12）。在理解之外，最不能把握的是在其不同形式下的阉割的事实。

⑮ Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*, London: Routledge 1992, pp. 83—84.

⑯ 同上书，p. 84。

⑰ 这里的另一个问题是参照康德的地位：只要康德被设想为巴迪欧的保罗意义上的法哲学家，拉康的"康德和萨德"就保持了其完全有效性——也就是说，康德的道德法则的地位保持了"超我"形式。因此，它的"真理"是病态扭曲的萨德的领域。但是，还有另一种把康德式道德命令概念化的

方式把它从“超我”限制中解脱出来。

⑱ 参见 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1979, pp. 97—98。

⑲ 参见 Jacques Lacan, *The Seminar*, *Book 2*: *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, New York, Norton 1991, pp. 231—232.

⑳《巴西》中的这个场景是精神错乱的，因为它包括了符号的消失。也就是说，其中所发生的是拉康作为符号交流的 L 计划的精神扭曲。一方面，符号现实分裂为粪便的纯粹现实；另一方面，分裂为无物质幻象的纯粹想像……（见拉康《关于预备治疗精神错乱的“可能性”的问题》，载于 *Écrits*: *A selection*, New York: Norton 1997）。总之，在这个场景中所发生的是 Borromeanl knot 的溶解，在三维间的复杂连结中，它们中的每两个都与第三个相连；当符号的效率悬置时，支持我们“现实感”的另外两维（现实与想像）的连结就切断了。

㉑ 其他关于盛怒的俄狄浦斯的著名俏皮话由合唱队发出，它宣称授权给人类的最大恩泽并非出生。最著名的戏剧由弗洛伊德引用并被拉康提及（不幸的是，发生的概率为百万分之一）。在今天它呈现出新的意义，尤其是在关于堕胎的激烈辩论中。没有成功出生的难道不是婴儿？

㉒ 参见 Lacan, *Écrits*: *A Selection*, p. 300。

㉓ 这是今天意识形态批判的任务所在：在“物化”本体论秩序的任何相似物下，发现其否定的政治基础，即它如何取决于一些过剩的“主体”行为。

㉔ 或许对这个悖论的首要和不可超越的描述是由费希特的 *Anstoss* 概念提供的，它是一种“障碍/推动力”，从而将主体设想为客观现实的诸多努力启动：这种 *Anstoss* 不再是康德式物自体——一种从外部影响主体的永恒刺激——而是偶然性的一个核心：它是处于主体核心的一种外来物体。因而，主体性并非根据反对对立的物质秩序的惰性的斗争来定义，而是根据一种绝对的内在紧张来定义。

㉕ 因此，巴迪欧的真理事件中没有弗洛伊德的“死驱力”的位置：“死驱力”当然打断了“为商品服务”的经济，一种事务平稳运行的原则，它是存在秩序的最高原则；另一方面，巴迪欧又强调：真理事件的出现否定了“死驱

力”……总之，“死驱力”是一个点，它腐蚀了巴迪欧在存在的秩序与真理事件间的原康德式二元论：它是一种位于两者间的“消失中的中介”；它开启了存在的肯定性的裂缝，一种在平稳运行中的悬置，并且这个裂缝后来由真理事件填充。

㉖ Badiou, *L'être l'événement*, pp. 472－474.

㉗ 朗西埃在反对拉克劳和拉康的含蓄的辩论中，得出了与巴迪欧相同的观点：政治并非社会主体不完全的结果——在存在的先验虚空中，在作为构成性缺乏/有限/不完全的主体中都不存在政治的本体论保证或基础。“警察”秩序（存在的肯定秩序）本身是完满的，它没有任何漏洞；仅仅是政治行为本身，政治主体性的姿态给它增加了“指向它自身的距离”，并且放逐其认同。（Jacques Rancière ，*La mésentente*, Paris: Galilée 1995, pp. 43－67.）

这个问题的拉康式答案可能是：朗西埃崇拜警察秩序，而没有能够认识到这种秩序本身依赖领袖的过度姿态，它是政治缺乏——政治过剩的实在性、中产阶级——的替代物。总之，我们不能拥有政治秩序的全部肯定性，它不时地被政治主体性的异质入侵所扰乱：这种肯定性通常且已经依赖于对领袖的过度姿态的（否定）。或者换一种方式，政治并非在存在的秩序或社会主体自身的非巧合间的（前政治）裂缝的后果，政治主体并非完全和自我认同。这个事实意味着社会存在本身通常而且已经基于政治的（否定）姿态并且完全是政治的。

㉘ 拉康和巴迪欧的差异对评价具体的政治事件也有精确的后果。对巴迪欧而言，东欧社会主义解体并非真理事件：除去产生了公众热情，持不同政见者的骚动并未成功地将自身转化成由追随者参加的稳定的运动，他们参与了对事件的军事般忠诚，但是不久就解体了。因此，我们今天要么回归到普通的自由代议制资本主义，要么就拥护法西斯的种族基要主义。但是，在说“不”的否定姿态的行为与其肯定性后果之间，拉康作了区分。如果我们接受了这个区分，那么解体的过程就产生了一种真实的行为，它是以热情的群众运动（它存在于基本的否定姿态的关键领域中）而且根据真正团结而对共产主义政体说“不”为幌子的：这种否定姿态后来在失败的肯定性中更有价值。

㉙ 当然，既然安提戈涅的生命处于危险关头，并且进入了“在两种死之间”的领域，以期避免她兄弟的第二次死亡，给他举行一个隆重的葬礼以确保在符号化秩序中的永生，那么这个事例就更复杂。

㉚ 另一个问题是：康德经常从其发现中规避，把自由当做本体界的（参见第一章）。

㉛ 参见第一章。

㉜ 巴迪欧的政治谋划在我们对理想的探索中与典型的康德式的“虚假无限”悖论相纠缠，通过这种方式，我们也可以认清巴迪欧的康德主义。对巴迪欧而言，政治行为的根本目标是实现没有代表的存在，也就是说，一种在其状态中不再被重叠的境况。但是本质上的政治行为是反状态的；正是现在状态腐蚀了其运转。因此，它需要一种前存在的状态，即需要一个敌人来与之斗争，从而增强自信心。

第四章　政治的主体化及其变迁

巴迪欧，巴里巴尔，朗西埃

正如弗里德里克·詹姆逊经常强调的，传统主义-现代主义-后现代主义的三位一体提供了一个逻辑模型，它也可以用于特殊历史内容中。很明显，对尼采有三种主要的解读：传统的（尼采回归于前现代的贵族勇士价值来反对犹太-基督堕落的现代性）；现代的（尼采对《圣经》解释的怀疑与讽刺性自我探究）；后现代的（现象和差异的尼采式变换）。同样地，在今天不也存在三种主要的哲学-政治学立场：（传统主义的）**社群主义者**（泰勒等人）；（现代的）**普遍主义者**（罗尔斯和哈贝马斯）；以及（后现代的）**分散主义者**（dispersionist）（利奥塔等）？他们所共同分享的是对**政治**的一种还原，以及**前政治**伦理的某种版本：在由一系列传统价值统治的封

闭社会中不存在严格意义上的政治；普遍主义者把政治建基于一种程序主义的先天的推论（或分配）的伦理之中；分散主义者将政治斥为统一的、集权主义的、暴力的等等，并且假定了伦理批评者的立场，认为他们揭露（表达）了由政治造成的伦理错误或罪恶，却没有参与到替代性政治工程中来。[①]

每种立场都包含了自身的语用学的（述行的）悖论。社群主义的问题是：在今天的全球化社会中，他们的立场是先天的伪造，由被阐释和阐释的分裂标明，他们自身并不从封闭社会的特定立场开始表达，他们的阐释已经是普世的（因而他们的错误是与普遍主义者相对的，后者隐藏起了其宣称的普适性的特殊核心）。普遍主义者的问题是：他们的普遍主义通常太狭窄，仅仅建基于一种例外，一种排除的姿态（它压制了差异，不允许差异得到恰当的表达）。最后，分散主义者相对的问题在于：他们太包罗万象，又如何从众多的本体伦宣称过渡到（多样性与宽容的）伦理？[②]

三位当代法国政治哲学家（巴迪欧、巴里巴尔、朗西埃）都表达对这三种立场的内在自我批评。也就是说，他们每位都集中于所涉及的立场的内在分裂上：

· 难道巴迪欧不是一个反社群主义的社群主义者吗？他难道没有在“共同体”（community）概念中引入一种分裂，一种在基于存在（民族-国家等等）秩序的肯定共同体与基于对真实事件的忠诚的不可能的未来社会之间的分裂？后者如基督教中信徒的共同体或革命共同体（或者，被诱使增加的心理分析共同体）。

· 难道巴里巴尔不是一个反哈贝马斯的哈贝马斯主义者吗？尽管他接受了作为政治的根本视域（horizon）的普世性，却集中于世界自身的内在分裂，在（黑格尔意义上的）抽象世界与具体世界的分裂，在具体结构的世界秩序与威胁要侵蚀它的平等自由的无限/无条件的普遍要求间的分裂。

• 难道朗西埃不是一个反利奥塔的利奥塔主义者吗？通过阐释肯定性全球秩序（他称之为政治/警察体系）与扰乱这种秩序并对错误作出指示（对错误而言，对那些在统治的政治/警察空间里，其言论不被理解的排除者而言）的政治干涉之间的裂缝，朗西埃选择了反对世界警察/政治秩序的反叛之政治模式。

作为这个系列的构成性例外，反施密特的施密特主义者拉克劳（他与墨菲合作）作为第四个名字应当加到三位一体中来。拉克劳承认对立原则的基本的和不可超越的地位。他把它作为霸权斗争的政治逻辑注册（inscribe）入符号中，而不是在英雄式的福利冲突中对其顶礼膜拜。尽管存在一系列明显差异，拉克劳和巴迪欧的理论大厦都可以由深刻的同源性（homology）统一起来。与对“具体共相”，普遍与特殊（存在与事件）之间的调和的黑格尔式的先见——这在马克思那里依然清晰可辨——相反，他们都开始于肯定侵蚀了本体大厦之自我封闭的连贯性的构成性的不可还原的裂缝；对拉克劳而言，这个裂缝是特殊与空洞的普遍间的裂缝，这就有必要实行霸权（或者在肯定社会秩序的差异结构——差异逻辑——与包含了平衡逻辑的政治对立原则之间的裂缝）；对巴迪欧而言，裂缝存在于存在与事物之间（存在于存在的秩序——结构、情境的状态和知识——与真理事件，即作为事件的真理之间）。

在这两个事例中，问题在于如何打破作为对肯定世界描述的本体论之自我封闭领域。在这两个事例中，侵蚀本体论封闭的维度有一个“伦理”特征——它关注反对存在的不可判定性、多样性背景的决断的偶然性行动；相应地，两位作者都努力将主体性的一种新的后笛卡尔模式概念化，它切断了与本体论的联系并且依赖于决断的偶然性行动。两位作者都成功返回到原康德式形式主义：他们都阐释了一种准先验理论（意识形式霸权或真理），它注定是作为一种霸权或真理的偶然经验性显现的先验框架发挥作用

的。但是在这两个事例中，理论的形式特征是通过一种半承认的中心纽带相联的，是一种具体和有限的政治-历史荟萃(constellation)和实践(对拉克劳而言，后马克思主义者为获得认同进行解放斗争的策略；对巴迪欧而言，在工厂、校园等等进行的反国家的“边际”革命政治)。

另外两位作者也一样。在朗西埃的事例中，他的明显信条是：无产阶级群众(并非作为历史主体的虚构的马克思主义无产阶级，而是由被剥削的手艺人、纺织工人、女工和其他普通人组成的真实群众)的自发反抗，他们以一种暴力的政治诗意(politico-poetic)态度抛弃掉规定其地位的政治框架，开始为自己言说。巴里巴尔更加集中于文明甚至是礼仪(decency)的普遍性，他的问题是我们如何在当代维持市民的对话空间，其中，我们可以表达对人权的要求。因此，他拒绝了60年代新左派反国家的言论(“国家”的概念是作为一种对人民创造力进行压抑的机制)并且强调国家作为市民讨论空间(可能)保证者的作用。

所有作者都在以下两者之间犹豫不决：制定一个中立的正式框架与流行的特定左派的政治实践，前者在不暗示任何特殊立场的情况下描述了政治领域的运作。这种张力在米歇尔·福柯的著作中清晰可辨，他可以作为大多数作者的参照点：其“权力”概念是作为描述现存权力的整个场域构造和抵抗它们的功能之方式的中立工具而提出来的。福柯喜欢把自己视为一个超然的实证主义者，他揭露激昂对立的政治行动者的活动背后的共同机制；另一方面，不能避免这样一种印象，即福柯在某种程度上热情支持“受压迫者”，支持那些陷于“规训与惩罚”的机构中的人，并且旨在给他们发言的机会，使他们能够“为自己说话”……难道我们在不同层次上没有发现拉克劳同样的张力？拉克劳的“霸权”概念描述了意识形态“混凝土”(cement)的普遍机制，他将任何社会机体凝聚在

一起，是一个可以分析从法西斯主义到自由民主制的所有可能社会政治秩序的概念；另一方面，拉克劳拥护一种明确的政治选择——“激进民主制”。③

霸权及其症候

因此，让我们像唯物论者那样开始，以对这个系列的例外作为开端。对拉克劳而言，他的“哲学王国走向末路，而政治王国则刚刚开始”④的建议很奇怪地回应了马克思关于从理论解释到革命转化过渡的主题。当然，尽管拉克劳的这个主题有不同含义，但是确实存在共同点：在两个事例中，任何一种试图理解和反映“何者”（what is）（马克思称之为“世界观”）的努力都作为自身不为所知，依赖于“偶然”实际行为的事物受到谴责，也就是说，哲学问题的最终解决方法是实践。对马克思而言，“自由”的哲学问题在自由社会中革命的建立过程中找到了解决方法；而对拉克劳而言，传统、封闭的本体论崩溃揭示了我们（错误）感觉到的本体论肯定依赖于支持主流霸权的伦理-政治决定。

那么什么是霸权？那些仍记得社会主义实在论（Socialist Realism）的美好时光的人都清楚地知道，在其理论大厦中“典型”（typical）所起到的关键作用。真正的社会主义文学应描述“典型”情境下的“典型”英雄。例如，一个描绘了苏联现实的荒凉画面的作家不仅仅被指责为撒谎——这个指责是他们提供了社会现实的歪曲反应，仅集中于非“典型”的社会现象上，那些都是过去的残余物（remainders）；而没有集中于那些在精确的意义上表达了朝向共产主义进步的潜在历史倾向的“典型”现象。当然，一本小说提供了一个把全身心献给全人类幸福的社会主义新典范，这仅仅是

描述了一个少数现象(大多数人并非这样),但是这个现象能使我们确定活跃在社会情境中的真正进步力量。

尽管"典型"的概念听起来可笑,但其中确实包含了一些真理。它在于这样一个事实:每种明显普遍的意识形态被一些特殊内容所霸权化——它渲染了其普遍性并且解释了其有效性。例如,在由美国新左派发起的对社会福利系统的反对中,低效率的当代福利系统的普遍概念受到了污染,污染源是名声不好的非裔美国单身母亲的更为具体的代表。正如社会福利,作为最后的策略,一项单身黑人母亲的计划——"单身黑人母亲"的特殊事例被默认为社会福利的普遍概念的"典型",并且那是错误的……在每一个普遍的意识形态概念中也是如此:我们通常会寻找特殊内容来解释每一个意识形态概念的特殊有效性。例如在反堕胎的道德多数(moral majority)运动中,"典型"的例子恰恰与(无工作)黑人相反:一个成功且性乱交的职业妇女,她的职业生命优先于做母亲的"自然"使命(与这一事实公然矛盾,它告诉我们,绝大多数堕胎其实发生在有几个孩子的较低阶层家庭中)。

这种特殊的"曲解",作为普遍概念的"典型"而传播的特殊内容,它是幻想的因素以及普遍意识形态概念的虚幻背景/支持——用康德的术语来说,它起到了"先验图式"(transcendental schematism)的作用,将一个空洞的普遍概念转化为直接与我们的"实际经历"相关并应用于它的概念。这种虚幻说明绝不仅仅是一种不明显的阐释或例证:正是在这种水平上,其特殊内容被认为是意识形态斗争或输或赢的典型。让我们重新回到堕胎例子:一些较低阶层的家庭不能在经济上养活另一个小孩,一旦我们把他们堕胎的事例作为"典型",观点就发生了戏剧性的改变……[57]

在拉康的严格意义上,"单身失业母亲"是**病症综合征**(*sinthome*),它是一种情结,在这一点上,所有主流意识形态争论

(回归家庭价值,抛弃福利国家和"无控制"消费等等)的线索(line)相遇(缠绕)。因此,如果我们解开这个病症综合征的结,整个意识形态大厦的有效性就会悬置起来。现在我们能看到的是,在何种意义上,心理分析的病症综合征能被医疗症状反对:后者是发生在另一水平上的一些基本过程的标志。也就是说,当一个人宣布感冒是症状,其内涵是我们不应当仅仅医治其症状,而且要直接治疗其原因(或者,在社会科学中,当一个人宣布青少年犯罪是价值和工作伦理的全球危机的症状时,其内涵是我们应当从根本上解决这个问题,通过处理家庭、工作等问题,而不仅仅惩罚过错者)。与之相对比,病症综合征并不是一个"单纯的症状",而是将"物自体"整合在一起——如果解开了它,"物自体"会分崩离析,因此心理分析实际上是通过处理病症综合征来治疗。

这个事例澄清了以下这一点:在何种意义上普遍性产生于构成性分裂;其中特定认同的否定将其转化为认同及其完全的符号。[6]当一些特殊内容作为缺乏普遍性的替代物出现,也就是说,普遍性只有通过特殊性的分裂起作用时,普遍性才会在特殊性中出现。许多年以前,英国的黄色新闻社把单身母亲作为现代社会所有罪恶——从财政危机到青少年犯罪——的全部根源。在意识形态空间中,现代社会罪恶的普遍性是有效的;唯一途径是通过单身母亲形象分裂为特殊性的自我和作为现代社会罪恶替代物的自我。由于普遍内容与特殊内容间联系的偶然性特征,后者作为替代物起作用(也就是说,事实是这种联系是为霸权而进行政治斗争的结果),普遍性的存在通常依赖于一个空间的能指:"由于社会的构成不可能性只有通过空洞能指的生产而代表自身,政治因而是可能的。[7]既然社会并不存在,其根本统一只有在某些特殊内容霸权统治下的空洞能指的伪装下才能符号化——为该内容进行的斗争是政治斗争。换句话说,政治之所以存在,是因为"社会的不存

在”:政治是为空洞能指的内容而进行斗争的,它代表了社会的不可能性。过时的短语“能指的政治”也因而完全得到证实:能指的秩序是政治的,并且相反,在能指秩序之外不存在秩序。政治的空间是普通能指系列与空洞的主能指之间的裂缝(gap)。

增加到拉克劳系统阐释上的唯一事物是他的反黑格尔主义曲解(twist)或许太突然了:

> 在这里,我们并不谈论黑格尔意义上的“必然否定”(determinate negation),而后者来自具体明显的肯定性,并且通过通常是必然的内容来传播(circulate):我们的“否定”概念有赖于所有必然性构成的失败。⑧

但是,如果无名的“黑格尔式必然否定”旨在这个事实,即每种特殊形式都包含普遍性与特殊性之间的裂缝——或者,在黑格尔意义上,一种特殊形式从不与其(普遍)概念相一致——并且正是这种裂缝产生了其辩证的解决之道,那该如何?让我们举“国家”的例子,在“国家”概念及其特殊事实之间存在裂缝;但是在这里,黑格尔的观点不是这样的,即在历史的目的论过程中,确实存在着的、实际的国家逐渐接近它们的概念,直到最后成为现代的后革命国家:实际与概念重叠。但是,黑格尔的观点是:确实存在的、实际的国家对于它们的概念而言其缺陷是基于“国家”概念的内在缺陷,因而分裂是内在于“国家”概念的——它应当作为在国家与一系列不可化解的对抗之间的分裂而得以重新阐释;其中,前者作为社会联系的理性统一,而后者**在概念层次上**防止这种统一完全实施于自身(由于国家的统一从根本上通常由作为“外部强加”的个人而经历,因此,个人主体从未在国家中成为完全的“自我”,国家与市民社会的分裂也从没有能完全确认它们自身的国家意志)。

另外，黑格尔的观点并不是说完全满足这个概念的国家是不可能的——困难(catch)在于它不再是一个国家，而是一个宗教共同体。应当改变的是"国家"这个概念本身，也就是说一种标准，通过它可以测定现实国家的缺陷。

为意识形态-政治霸权而进行的斗争通常是一种挪用(appropriation)术语的斗争，这些术语是作为"非政治"、作为超越政治界限而"自发"经历的。毫无疑问，前东欧国家最强烈地持不同政见反对力量的名称是"团结"：这是社会不可能完满性的一种能指，假如有这种完满性的话。在那些年中，拉克劳所号召的平衡逻辑几乎达到了其极端："掌权的共产主义者"作为腐朽与腐败、非社会的体现，神奇地团结每一个人来反对自身，包括不忠(disaffected)的"诚实共产主义者"。保守的国家主义者们指责他们背叛了波兰对于苏联主人的利益；商业导向的个人在其中看到了对其不受约束的资本主义行为的障碍；对于天主教会而言，共产主义者是不受道德约束的无神论者；对于农场主而言，他们代表打破了其生活方式的强烈现代化力量；对艺术家和知识分子而言，在他们的日常经历中，共产主义与压抑且愚蠢的"审查"同义；工人们不仅把他们看做受政党官僚的剥削，而且更糟的是，受到了以他们的利益和名义而做的宣称的羞辱；最后，醒悟的旧左派把这种政体看做是对"真正社会主义"的背叛，在能指的旗帜下，它处于将政治从前政治区分开来的边缘，并且"团结"是这种作用的最佳选择；惟其如此，所有不同地位与潜在地位间的不可能政治联合才有可能。作为人类"简单"和"基本"的统一体，它应当在政治上是有效的；人类应该排除所有政治差异而联合在一起。

但是现在，普遍团结的神奇时刻已经结束，在一些后社会主义国家中，作为拉克劳所谓社会的"不在场完满性"(absent fullness)而出现的能指是**诚实**：它组成了在经济社会骚乱中"普通人"自发

意识形态的中心，其中随着社会主义衰落而生的社会新完满被无情地背叛。因此在他们眼中，旧卫士（前共产主义者）和持不同政见者进入权力中介，在民主和自由的旗帜下参与到对他们的剥削中来。这比以前更甚……当然为霸权而进行的斗争现在集中于特殊内容，它为能指确定了方向：诚实意味着什么？对保守主义而言，它意味着回到传统的道德和宗教价值，也意味着清洗社会集体中旧政体的残余物；对左翼分子而言，它意味着对激进私有化的抵抗和社会正义等等。同样的测定方式——例如，把土地还给教会——从保守主义立场来看是“诚实的”，但是从左翼观点来看是“不诚实的”。每种立场都暗地里（重新）定义“诚实”以便将它纳入自己的意识形态-政治中来。但是，宣称冲突从根本上来说是关于“诚实”术语的不同含义是错误的；在“语义学”澄清中所迷失的恰恰是每种立场都宣称“它们的诚实是唯一真正的诚实”。这种斗争不仅仅是不同特殊内容间的斗争，它是内在于普遍性自身的一种斗争。[9]

特殊内容如何作为普遍性的替代物而替换另一种内容呢？拉克劳的答案是可读性的（readability）：在后社会主义的具体情境中，作为社会“不在场完满性”之能指的诚实被特殊内容所霸权化，它使得参与个体的日常经历更可靠，更具可读性——它能使它们更加有效地把生活经历组织成连贯的叙事。当然，“可读性”并非一个中立的标准，它有赖于意识形态斗争：在 20 世纪 30 年代早期德国标准的资产阶级叙事——它不能解释全球危机——失败之后，纳粹的反犹太主义使这个危机比社会主义-革命叙事更具可读性，这个事实是一系列武断因素的偶然结果。或者换一种方式，这种可读性并没有暗示竞争的单纯关系，竞争在一些叙事/描述和过度不着边际的现实之间。在那里，关于现实的最充分的叙事获胜：这种关系是循环的和自我联系的。叙事已经决定了我们作为“现

实"所经历的。

有人试图提供一种对意识形态普遍性的拉克劳的概念和作为"虚假"(享有一种特殊利益)的意识形态普遍性的经典马克思概念进行同时思考的方式。前者作为空洞,作为框架,其中不同的特殊内容为霸权而斗争。尽管以不同的方式,两者都使普遍性与特殊性间的构成性裂缝奏效。对拉克劳而言,这种裂缝是在普遍性的"不在场完满性"及其替代物的偶然性特殊内容之间的裂缝。对马克思而言,这种裂缝是在普遍性的"官方"内容和它未被承认的预设之内的,它包括一系列排除。

让我们看看有关人权的经典例子吧。马克思主义者的"症候阅读法"能够令人信服地证明赋予"人权"概念以特定资产阶级意识形态内涵的特殊内容。"普遍的人权实际上是白人、黑人和私人所有者在市场上自由交换的权利,剥削工人和妇女的权利,以及行使政治支配的权利。"至少,有争议的是,这种方法考虑了构成普遍性形式的隐藏的病理内涵。为反对这种对作为形态(隐藏起一种不被承认的特殊内容)的普遍形式本身的快速抛弃(quick dismissal),拉克劳坚持在空洞普遍性与其特殊内容之间的裂缝:空洞的"普遍人权"概念与其原始的特殊内容之间的联系是偶然的,也就是说,一旦被制定出来,人权就作为空洞的能指而开始起作用,它的具体内容就得以争论和扩展。那么,女人、儿童、非白种人、罪犯和疯子的人权又是什么?这些补充态度中的每一个并不是简单地把"人权"概念应用于新范围中(女人、黑人都可以投票、拥有私人财产、积极参与政治生活等等),而是反过来重新定义了"人权"的概念。

让我们回顾一下马克思的"剥削"概念的要旨:"剥削"并非仅仅与正义相对——马克思的论点并非:由于工人没有得到劳动的全部价值的报酬而受剥削。马克思"剩余价值"概念的中心是当工

人的劳动被“全额付酬”时仍被剥削。因而剥削并不是与“公平的”平等交换相对，毋宁说，剥削是作为固有的“排除”的观念——存在一种商品（劳动力），当它被“全额付酬”时，它才“真正地”被剥削了（不应放过的进一步论点是：**“过剩产品”**的生产是与交换功能的**普遍化**严格对等的。一旦交换功能普遍化，也就是说，一旦它成为整个经济生活的结构原则，排除就出现了，因为在这一点上，劳动力本身就成为了在市场上交换的商品。实际上，马克思在这里宣布了拉克劳的“普遍”概念，它包含了一种构成性排除）。因而，“症候阅读”的基本前提是：每一种意识形态普遍性必须产生一种特殊的排除（extimate）因素，产生出一种同时侵蚀了它的因素，精确地说，作为由普遍标明的过程的内在且必需的产品，症候是颠覆了普遍的例子。[19]

空洞的能指与特殊内容（为反对霸权，试图作为“不在场的完满性”的代表而起作用）间的裂缝能**在特殊本身内得以反映**，并且以一种裂缝作为幌子，它将意识形态普遍性的特殊霸权内容从破坏它的症候中分离出来（也就是说，将资产阶级的“公正而平等交换”的概念从作为特殊交换的资本劳动之间的交换中分离出来，尽管它是“公正”的和“平等”的，但仍包含了剥削）。因此，我们应当考虑三个而非两个层次：空洞的**普遍**（“公正”）；将空洞普遍性（“公正与平等交换”）霸权化的**特殊**内容；以及**个体**，即破坏了霸权内容（资本与劳动力的交换）的症候过量。在个体意义上，能够看到普遍与特殊的辩证统一：个体（症候过量）证明了普遍与特殊之间的裂缝。事实是，在其具体存在中，普遍通常是“虚假”的（被包含了一系列排除的特殊内容所霸权化）。

让我们从另外一个视角来表明相同的观点。许多年前，昆廷·斯金纳（Quentin Skinner）指出：在传统自由主义与激进马克思主义之间关于“政治”术语的范围的可能争论包含了比这个术

语更多的意义。[11]对自由主义者而言，政治的领域局限于作出决策的特殊领域，它关注于公共事务的管理——不仅仅是亲密的（性）兴趣，而且是艺术、科学甚至是经济都在范围之外。当然，对于激进的马克思主义者来说，政治覆盖了我们生活的每一个领域，从社会到最亲近的；以及作为"非政治的"、"私人的"等等的感觉都基于否定的政治决策。"实在论"和"唯名论"两种标准的哲学观点都不能解释普遍的斗争。根据实在论的阐述，政治概念的"真实"内容被一种真实理论所发现，因此，一旦我们掌握了这些内容，我们就能测定不同的政治理论与之多么接近；相反，唯名论的阐释把整个问题简化为这个术语不同的近似定义：不存在真正的冲突。两派完全是在不同意义上使用"政治"一词，赋予它不同的范围。

两种阐释所忽视的和其中所消失的是对抗，是铭刻入（inscribe）"物自体"中心的斗争。在实在论阐释中，"普遍"概念的真实内容得以发现；并且斗争仅仅是对之不同的误读间的冲突。也就是说，它产生于我们对真实内容的错觉。在唯名论的阐释中，斗争也产生于一种认识论的迷惑，并且因而中立到意义多元化的和平共处中。在这两个事例中所失去的是这个事实，即为霸权（对特殊内容来说，它作为政治普遍性的替代物而起作用）而进行的斗争是无根基的：根本性实在不能进一步建基于某种本体论结构上。

但是在这里应该补充的一点是：如果马克思主义者的运作是有效的，它必须包括对自由主义地位的症候阅读，这种阅读努力来显示自由主义对政治范围的限制必须否定——粗暴地排除——某物的政治特征。**根据自由主义对该术语的自我定义**，它应当进入政治的范围中；**而且这种从政治中排除某物是同样杰出的一种政治态度**。标准例子是，作为非政治的"私人家庭生活"的自由主义定义自然化为或转变成等级关系，这种等级关系基于前政治的心理态度，基于不同人性中的差异，基于一个先验文化延续中等

等——一种从属和排除关系的系列，它实际上有赖于政治权力关系。

进入主体

“主体性”是怎样进入霸权普遍化过程中来的？对拉克劳而言，“主体”是完成霸权运作的中介——它在特定范围（程度）内整合普遍性。尽管拉克劳和巴迪欧的“主体”概念看起来非常相似（在这两个事例中，“主体”并非一个实体中介，而是在决策/选择行为的过程中出现，它并不基于任何预先给定的实际秩序），它们只不过是被指向“解构”的不同立场所分离而已。

拉克劳的措施是解构性的——对他来说，这就是在主体出现过程中，霸权的运作是意识形态的基本基质（matrix）；霸权包括一种在特殊与普遍之间的结构短路，并且每种霸权运作的脆弱性都基于这种短路根本上的“幻觉”特征。理论的任务恰恰是“解构”它，也就是说，为了展示每种霸权认同的内在不稳定性，展示它如何是一种斗争的偶然结果——总之，对拉克劳而言，每一种霸权的运作从根本上都是“意识形态”的。与之相对比，对巴迪欧而言，真理事件是不能被解构的，不能被简约为踪迹（trace）的复杂且武断的解构的后果。在这里，巴迪欧引入了在全球情境的必然性与真理的偶然出现之间的张力。对巴迪欧而言（以反柏拉图的方式，尽管他爱柏拉图），必然性是真实性的一个范畴，是存在的秩序；而真理是内在偶然性的，它可以出现，也可以不出现。为反对解构主义者或后现代政治的“不可判定性”和“相似性”，如果巴迪欧——对圣茹斯特著名评论“作为政治因素的幸福”的释义——想（重新）断言作为“政治因素”的真理，这并不意味着他想重新回到基于一些

真理的永恒中立秩序的前现代的政治立场上。对巴迪欧而言，**真理自身是一个神学-政治概念**：说它是神学，是因为宗教启示录是“真理事件”概念的秘密教义；说它是政治的，是因为真理并非通过中立体制所能感知的状态，而是一种(根本上是政治的)参与。相应地，对巴迪欧而言，主体化意指：在这个真理事物中，它打破了霸权意识形态范围或现存社会大厦(存在的秩序)的封闭(closure)；对拉克劳而言，主体化姿态是一种建立(新)霸权的姿态，并且是意识形态的基本姿态。[12]

以这种方式，看起来每件事都与知识和真理的关系有关。巴迪欧把知识限定在存在的肯定百科全书式掌握之中，它对于作为事件的真理范围而言是盲目的；知识只了解真实(veracity)(充分)，而不了解真理，它是主观的[并非标准意义上的主观主义，而是与“赌注”、与在某种程度上超越主体的决策/选择相联系，既然主体自身(他或她)只是追求决策后果的行为]。知识的每一个具体且社会运作的领域预设了真理事件，因为它在根本上是一种对事件及其本体上的沉淀，以至分析的任务正是揭示事件(伦理政治决策)——其丑恶范围通常隐藏于“通俗化”(domesticated)知识之后，这难道不是一个事实？[13]现在我们能看到将巴迪欧与拉克劳分离开来的裂缝：对巴迪欧而言，事件是存在的全球秩序中的偶然且稀少的出现；而对拉克劳而言(用巴迪欧的术语)，任何存在秩序本身通常是一些过去事件的沉淀，已创建(founding)事件的“正常化”(例如，作为秩序机构的教会是从基督教事件中沉淀下来的)——每一个肯定本体论秩序都依赖于否定的伦理政治决策。

但是，拉克劳和巴迪欧都共享了对康德的隐性(hidden)参照。潜在于一切之后的哲学根本问题是康德的形式主义。拉克劳中心概念“霸权”的视域(horizon)是在特殊与普遍之间的构成性裂缝：普遍从不完满，它是一种先验的空，没有实定的内容；不同的特殊

内容都尽力来填补这种裂缝，但是每种完成了施加霸权功能的特殊性都持有一种暂时且偶然的替代物，它是在特殊内容与其代表的普遍性之间的一种永恒分裂……在这里，难道我们并未遇到作为构成性不可能的欲望的悖理逻辑？它由一种从不需要被实定客体供给的构成性缺乏（空能指的不在场的完满性）所支持，也就是说，被与普遍有关的特殊之构成性“脱节”所支持……但是，如果这种不可能渴望能够弥补缺乏、克服“脱节”，那么什么不是根本事实？此外，如果应当预设的不是基础的完满，而是与之相对的抗争，那么神秘的积极意志力将要打断什么？（至于理解力，黑格尔强调，为了代替对理解力的抽象和否定品质的埋怨，理解力如何用中立抽象的范畴来替换生命的直接完满。人们应该赞赏无限理解力，它能把属于自然的撕成碎片，把现实合在一起的分开。）而这种打断的积极意志力的弗洛伊德名称难道不正是“死驱力”吗？与欲望相对比，它努力来恢复普遍与特殊之间不可能的平衡，也就是说，对于要填补其自身与普遍性之间裂缝的特殊内容而言，驱动力能积极地左右和支持在普遍与特殊之间的裂缝。

为什么统治观念并不是统治者的观念？

因而，我们的结论是：为了运作，主流意识形态不得不包括一系列特征，其中被剥削者/被统治的大多数能认识到其真实的渴望。[9]总之，每种霸权普遍性都至少必须包含两种特殊内容：“真理”的公共内容以及与同统治和剥削相关的曲解。当然，法西斯意识形态“操纵”了公众对反对激烈竞争和剥削的真实共同体与社会团结的真实渴望；当然，它“曲解”了这种渴望的表达方式，以便使社会统治和剥削关系合法化地持续下去。但是，为了能够实现这

种效果，它必须包括真实的公众渴望。因而，意识形态霸权并非一些直接弥补空洞普遍的虚无之特殊内容的例子。意识形态普遍性的恰当形式证明了(至少)两种特殊内容的斗争：表达了被统治的大多数所秘密渴望的“公共”内容，表达了统治阶层利益的特殊内容。

在这里，有必要参考弗洛伊德在潜在梦境-思想(dream-thought)与梦中表达的无意识欲望之间的区分：两者是不同的，因为无意识欲望通过将潜在的梦境-思想艰难地转化为梦的清晰文本而表达并刻画了自身。以一种相同的方式，在法西斯意识形态(对真实共同体与社会团结的渴望)的潜在的梦境-思想中，并没有任何法西斯主义者(反动分子)。解释法西斯意识形态的法西斯主义者确切特征的是这种形式：通过意识形态的梦境-活动(dream-work)转化为明显的意识形态文本(它使剥削与统治的社会关系合法化地持续下去)，潜在的梦境-思想得以转化或表达。难道今天的右翼平民主义不也一样吗？自由主义批评者在抛弃一种民粹派作为内在的“本质主义者”或“原法西斯主义者”提及的价值方面不是太快了吗？

非意识形态(詹姆逊称之为乌托邦的时刻，即便在最骇人听闻的意识形态中也呈现出来)因而绝对是必需的：意识形态只是非意识形态的表象、真实扭曲/取代形式。回到想像力最差的例子——纳粹的反犹太主义难道不是基于对真实的共同体生活的乌托邦式渴望，不是基于对资本主义剥削的非理性的完全抛弃吗？我们的观点还是：对真实共同体生活的渴望，诸如“原法西斯主义者”，以及把它谴责为“集权主义狂热”——在渴望中寻找法西斯主义可能的“根”(对法西斯主义的自由个人主义者批评的标准错误)，这两者在理论上和政治上是错误的。这种渴望的非意识形态乌托邦将被完全肯定。使之“意识形态化”的是其表述，是作为资本主义剥

削的特殊概念化而把这种渴望功能化(犹太教影响的后果、财政对"生产性"资本的主导作用,它倾向于工人的一种和谐的伙伴关系……),并且如何来克服它(当然是通过消灭犹太人)的方式。

一种成功意识形态的关键是:在主体和属于"受压迫者"的主旨之间的特殊内容里的一种张力。统治观念决不直接是统治者的观念。让我们举一个有争议的根本例子。基督教如何能够成为主导意识形态?通过整合一系列受压迫者(真理的另一面是痛苦和耻辱:权力腐化……)的主旨和志向,并且以这种方式来重新阐释它们,即它们开始与现实的统治关系相容。对法西斯主义来说也是如此。法西斯主义的基本意识形态矛盾是在机体说与机械论之间的矛盾:社团主义者——机体说对社会机体的美化了的观点,以及极端的"技术主义"、"军事主义",它们在权力的实际"微观操作"水平上对"有机共同体"的最后残余进行"破坏"和"清洗"。在法西斯主义中,美化的机体主义者社团意识形态是社会中前所未有的工具主义军事化的恰当形式,它打乱了"机体"联系。[15]这个悖论使我们避免了自由主义-多元文化主义的陷阱,它把向机体(种族等等)联系的回归的召唤谴责为"原法西斯主义者"。当然定义法西斯的是机体主义者社团主义及无情现代化的驱动力的特定组合。以另一种方式来看,在每一种真实的法西斯主义中,通常使我们遇到言说的因素:"这并非全面的法西斯主义;其中还有一些左翼传统或自由主义的连贯因素";但是,这种从"纯粹"法西斯主义的幽灵的移动或距离是简单的法西斯主义。从意识形态和实践中看,"法西斯主义"只是歪曲社会对抗的某种正式原则,某种通过不连贯态度的结合和凝结而置换的逻辑。

同样的扭曲在这个事实中是清晰可辨的。今天,在其主体的自我知觉意义上,能清晰地把自己设想为一个阶级的唯一阶级是臭名昭著的"中产阶级",确切地说是"非阶级"。据说社会中勤奋

的中等阶层不仅根据他们对公司道德和宗教标准的忠诚来定义自身，而且还根据对“社会空间”的两个极端的反对来定义——一方面是非爱国的“脱离”(deracinated)富有社团；另一方面是被排除在外的穷移民和贫民窟成员。中产阶级把认同基于对两种极端的排除。当它们直接对立时，它提供给我们最纯粹意义上的“阶级对抗”。“中产阶级”概念的构成性谎言因而是与真正政党路线的谎言相同，后者处于斯大林主义的“左倾”与“右倾”两个极端之间。在其真实存在中，“中产阶级”是已体现的谎言，是对抗的否定——用精神分析的术语来说，“中产阶级”是恋物(fetish)，是左派和右派间不可能的交叉点，它通过排除对抗的两极而进入反社会“极端”的地位，而这腐蚀了社会的健康机体(多国社团及闯入的移民)，并作为社会的中立共同立场而呈现自身。换句话说，中产阶级是否定“社会不存在”(拉克劳)——其实社会确实存在于其中——这个事实的恰当形式。阶级斗争中的划分界限是模糊的、可替换甚至是歪曲的，左派经常为此大发感慨——最明显的例子是右派的民粹主义，它声称为人民利益而奔走呼号，而实际上却鼓吹统治者的利益。但是，这种阶级划分界限的经常性置换与“歪曲”就是阶级斗争，一个阶级社会如果其阶级划分的意识形态知觉是纯粹和直接的，那么它将是没有斗争的和谐解构。或者，用拉克劳的术语来讲，阶级对抗将完全符号化，它将不再是不可能/真实的，而是一种简单的差异结构特征。

政治及其否定

那么，如果“霸权”概念表达了意识形态统治的基本结构，我们是否要被迫在霸权空间内转换，或者是否有可能悬置——至少是

暂时的——其机械主义？朗西埃的结论是：这种颠覆（subversion）确实出现了，并且它甚至组成了政治、政治事件本身的核心。

对朗西埃来说，何谓"政治本身"？[19]这种现象第一次出现在古希腊。那时人民（那些在等级社会大厦中没有固定位置的人）不仅要求倾诉其呼声——反对当权者和实施社会控制的人。也就是说，他们不仅抗议他们遭受的冤屈，并且要求倾听他们的呼声，希望作为公共领域的成员而得到认同，与统治的寡头和贵族处于同等地位，甚至，他们这些被排除者，这些在社会大厦中没有固定位置的人，把他们自身当做社会整体和真实的普遍（他们——"小人物"并不被计算到秩序中来——是人民，我们要反对那些仅代表自身特殊权利和利益者）的代表和替身（stand-in）。总之，政治冲突意指有结构的社会机体同"没有部分的部分"（part of no part）的张力。其中前者的每一部分都有它的位置，而后者由于普遍性——巴里巴尔称之为 *égaliberte*，作为言说者，所有人在原则上都平等——的空洞原则，打破了这种秩序。因而，政治本身通常包含一种普遍与特殊之间的短路：**特殊普遍性**（*singular universal*）的悖论。特殊性作为普遍性的替身出现而动摇了社会机体中联系的"自然"功能秩序。这种整体的"没有部分"的认同，在普遍性内部（或拒绝其中已经分配的从属位置）没有正确界定位置的社会部分的认同，它是政治化的基本姿态。这在从法国大革命（其中第三等级宣布等同于国家以反对贵族制和教士阶层）到前欧洲社会主义（其中，持不同政见的论坛宣布他们是反对特权阶层的整个社会的代表）的灭亡的所有伟大民主事件中都可以辨认出来。

在精确的意义上，政治和民主之间是同义的：反民主政治的基本目的通常且根据定义是且已经是非政治化的，也就是说，"事情回到正常化"的无条件要求。其中每个人都做其特定工作，并且，正如朗西埃为反对哈贝马斯而证明的，政治斗争本身不是多重利

益间的理性辩论，而是为使言论得以倾听的斗争和对合法伙伴声音的认同。从希腊的人民到波兰工人，当“被排除者”为反对统治精英(贵族或特权阶层)而抗议，关键点不仅仅在于他们的外在要求(高工资、更好的工作条件等等)，而且是作为平等伙伴而得以倾听和认同的权利——在波兰，特权阶层丧失了接受团结作为其平等伙伴的时机。

政治本身的突然介入侵蚀了朗西埃警察的秩序，一种已建立的社会秩序，其中每一部分都各司其职。当然，朗西埃强调了警察与政治的划分界线通常是模糊和可质疑的。也就是说，在马克思主义传统中，无产阶级是作为“没有部分的部分”的主体化而将不正义提升为对普遍性的根本检验，同时也是作为造成了建立后政治理性社会的操作者而得以解读。[17]有时，从政治本身到警察的转换可以看做是从有限事件到无限事件的一种变化，如东德群众示威来反对民主德国最后岁月的共产主义政体：首先他们高喊“我们是人民”，因而显示了最纯粹政治化的姿态——那些人民是官方政体中被排除的反革命“浮渣”，在官方空间中没有特定位置(或者更确切地说，只有像“反革命分子”、“流氓无产者”这样的称号，或者，最多是为他们而保留的“资产阶级宣传的受害者”)。他们宣布代表人民，代表全体人民。但是许多天后，口号改成了“我们是人民中的一员”。很明显，这标志着瞬间的真实政治开放的结束，标志着德国统一激情(thrust)的民主动力的重新勃发(reappropriation)，它意味着要重新加入西德的自由资本主义警察/政治秩序之中。

在日本，被社会遗弃的(untouchable)种姓称之为“部落民”(*burakumin*)：那些从事与死尸有关工作的人，他们虽然不再受到公开的蔑视，却暗地里被忽视——不仅公司拒绝雇用他们，或者父母拒绝孩子与他们通婚，而且人们在“政治正确”的幌子下不能冒

犯他们，从而选择了忽视掉这个问题。但是，日本社会的前政治（或者非政治）社团功能的关键点和证据是这个事实，即尽管经常听到代表他们利益的声音[我们应简单地提及伟大的和已逝的Sue Sumii，在她的感人至深的系列小说《没有桥的河》(*The River with No Bridges*)中，使用了对“部落民”的参照以提示整个日本种姓等级制度的无意义。饶有兴味的是，她的原始创伤经历是一场震惊：当她是一个小孩时，她目睹了她的一个亲戚为了尊重国王而刮来访的皇帝用过的马桶，以便保留他的一块粪便作为神圣的纪念]，“部落民”却不能积极地将其命运**政治化**，不能如**特殊普遍性**那样构成其地位，如“没有部分的部分”那样宣布：他们代表日本社会的真实普遍性……[18]

对这个政治时刻和政治冲突的恰当逻辑有一系列反对：

• **原始(最初)政治学**(arche-politics)：“社群主义者”试图定义一个从传统上接近、从机体上结构同质性的社会空间，它允许非虚无，其中政治时刻-事件能出现。

• **准政治学**(para-politics)：努力把政治非政治化(把它转化为警察逻辑)。在代议制空间内，在承认的党派/代言人(agent)间，为了(暂时)获得执行权力的地位，必须接受政治冲突，在竞争中重新解释它。[19]

• 马克思主义者的(或乌托邦社会主义者)**元政治学**(meta-politics)：政治冲突得到完全断言，但是其正确位置处于另一场景(经济过程)的事件在影子剧场中得以演出；“真实”政治学的根本目标因而是自我取消，是从“对人的统治”到“对物的统治”的转化，这是在民意自我透明的传统秩序中发生的。[20]

• 政治的第四种形式，“否认”(朗西埃并未提到)的最精巧而且激进的观点，被我称之为“**超政治学**”(ultra-politics)：通过政治的直接军事化——通过再次把它表述为“我们”与“他们”，即我们

的敌人之间的战争，那里并没有符号冲突的共同立场——它更深地症候化，不是阶级斗争，而是激进的权利言说阶级（或性）冲突。[21]

在四个事例中共同的是：试图对政治的正当创伤（traumaitc）范围进行调整。在古希腊，以人民要求权利的名义出现过一些事情，并且从一开始（如从柏拉图的《理想国》）到最近自由主义"政治哲学"的复兴，"政治哲学"都试图把政治的不稳定潜力悬置起来，试图以这种或那种方式否认或规定它：如产生向前政治社会机体的回归或规定政治斗争的规则等等。[22]

因而以所有不同形式，"政治哲学"是一种"辩护形式"，并且，或许它的类型学能够通过对精神分析学中一些创伤经历进行辩护的不同属性的参照才能建立起来。但是看起来，精神分析学、政治的精神分析方法也包含了政治范围本身的简化。也就是说，当某人通过心理分析网络接近政治学时，他通常关注于弗洛伊德关于军队和教会的"人群"概念的阐释。但是这种接近看起来激怒了"正当"的批评主义：难道军队和教会是政治范围本身的否定的精神例证？也就是说，有两种方式的社会组织：其中对公共事务的集体审慎和决策的逻辑被一个清晰的要求的等级链所取代。心理分析不能定义政治空间；它能阐释（定义了政治空间的）"合群性"的唯一形式是对政治的极权主义曲解/迷惑，这难道不是一种由反面得来的证明？

汉娜·阿伦特强调了政治权力与（社会）暴力的单纯实施之间的区分，她看起来指出了这个方向：组织的运转是通过直接的非政治权威——通过并非基于非政治的权威之命令秩序——这代表了暴力的例子，并非这个术语严格意义上的政治权力。但是在这里应该引入"公共符号法"（symbolic）与"补充"（supplement）的区分。[23]权力的超我双重补充的概念暗示了：**没有暴力就没有权力。**

权力通常依赖于暴力的污点：政治空间从来不是纯洁的，但是包含了对前政治暴力的依赖。当然，前政治暴力与政治权力之间的关系是一种互相蕴含（implication）关系：不仅暴力是权力的必要补充，（政治）权力本身也通常已经处于每种暴力明显非政治关系的基部（root）。在军队、教会、家庭和其他“非政治”社会形式中，可接受的暴力与从属的直接关系本身是某种伦理政治斗争和决策的具体化——一种关键性分析应当揭示隐藏的政治过程，它支持了所有“非政治”或“前政治”关系。在人类社会中，政治是一种摄人性（englobing）结构原则。因此，某些“非”政治偏见内容的中立化是同样优秀的政治立场。

现象的（误）用

在政治要素的四种否定中，最有趣、与政治最相关的是元政治学的例子，其中——用拉康四论模型的术语来讲——“中介”的地位被知识所占据。马克思把它的位置描述为“科学唯物主义”，也就是说，元政治是这样一种政治，即它通过对知识的科学地位的直接参照而把自身合法化（正是这种知识使得元政治学划清了界限，它是在那些沉浸于政治意识形态幻觉中的人与把其历史干预基于实际社会经济过程的知识之上的政党之间的一种区分）。这种知识（马克思主义中的阶级社会与生产关系）悬置了 *Sein* 与 *Sollen*、存在与应当、何者（what is）与伦理理念（ethic Ideal）之间的古典对抗，其中伦理理念是革命主体的奋斗指向，它直接基于（与之巧合）社会过程的客观、“客观的”的科学知识——这种巧合为极权主义暴力打开了空间。因为以这种方式，反对伦理庄重性的大多数基本形式的行为能基于历史必然性而得以合法化（在完成了其进步

作用之后，阶级自身已经注定要消亡。从这种科学洞察力看，杀害“资产阶级成员”的大众是正当的等等）。

这是在严格遵守伦理理念的标准毁灭性——甚至杀戮性——范围与现代极权主义之间的分歧：法国大革命时期的雅各宾派恐怖主义基于对“平等”(*égaliberté*)理念的严格遵守——他们试图直接实现这个理念并把它强加到现实的过程中。这种“纯粹理想主义”与“最具毁灭性的暴力”的巧合在黑格尔《现象学》的著名章节中已经分析过，但是它不能解释20世纪的极权主义。雅各宾派所缺乏的是对历史（把对绝对权力的使用合法化）的客观/中立科学知识的参照。只有列宁主义革命而非雅各宾派占据了对历史必然性的纯粹工具之恰当曲解的位置，这是通过科学知识而获得的。[24]

在这里，朗西埃遵循了克劳德·勒夫特(Claude Lefort)的视野，即（共产主义）极权主义的空间如何通过“民主发明”自身而打开，而极权主义是民主逻辑的一种内在曲解。[25]首先，我们拥有了传统“主”的逻辑，它的权威基于一些超验理由（神圣权利等等）；那么，“民主发明”中可见的是把“主”的实定人从他在符号网络中占据的位置中分离出来的裂缝——利用“民主发明”，权利的位置最初是空的，只是暂时地、以一种偶然的方式由不同主体占据。换句话说，（引用马克思）人们并不把别人当做国王来对待，因为每个人都是自己的国王，这开始变得明显。只要人们把他当做一个人来对待，他便是一个国王。极权主义考虑到了由“民主发明”完成的分裂：极权主义领袖完全接受了“只要你把我当做一个人，我就是领袖”的逻辑，也就是说，他的立场并不包含对一些超验立场的参照；相反，他着重对其追随者讲：“我本身空无一物，我所有的力量都来自于你们；我只是你们最深层次奋斗的体现；一旦我失去了在你们中间的根，我也就失去……”他的全部合法性都来自纯粹人民

公仆的地位。他越"谦虚"地把其作用减少和工具化,就越强调他仅仅是表达和实现了人民自身的奋斗,他是真正的领袖,他变得更加无所不能和不容置疑,因为对他的任何攻击都是对人民自身其最深处的渴望的有效攻击……因而,"人民"划分为实际的个人(倾向于背叛,倾向于各种人类缺陷)和体现在领袖中的人民。这三种逻辑(传统领袖,为权力空白处进行的民主规范斗争,以及极权主义领袖)符合朗西埃概念化的政治否定的三种模式:传统领袖在原始政治学空间中起作用;民主包含准政治学,也就是说,政治本身在选举和代议制民主等规则中位移(gentrification);极权主义的"主"可能只存在于元(超)政治学空间里。

或许,在共产主义和法西斯的"主"之间的区别在于这个事实(尽管有关于种族、科学等等的讨论):法西斯主义的最深层逻辑不是元政治的,而是超政治的。法西斯的"主"是政治中的武士。通过与背叛了真实革命(通过新特权阶层)的托洛茨基的描述相对比,我们相信,在其最纯粹时期(1930 年后期的大清洗时期)斯大林主义是一种更加自相矛盾的现象:斯大林主义是作为一种"消失中的中介"起作用的激进(自我相关联系)否定性的观点:这种中介是在 1910 年后期和 20 世纪 20 年代早期的"真实"革命时期与斯大林死后进入新阶级的特权阶层的稳定之间的。也就是说,斯大林主义者的这个时刻的特征,这种有效(革命)"疯狂点"是在新特权阶层与被迫重复"非理性"清洗之间的内在紧张,因此,特权阶层不能把它自身稳定到新阶级中:恐怖的自我提高(自力更生)的循环潜在地包括每一个人,不仅是全部"普通人",而且包括最高层的特权阶层——每一个人(只有一个人,即斯大林本身例外)都处于清洗的永恒威胁之下。

伴随着大清洗的结束,我们应该相信:在 30 年代后期,斯大林实际上已经失去了反对特权阶层的斗争(具有讽刺意味的是,这个

时刻与斯大林形象的公共赞誉以及对他成为人类最伟大天才的祝贺等等的可笑增加相巧合，好像他"真实"权力的丧失在某种程度上由"象征性"权力所弥补)。特权阶层提供给斯大林的是与宪政民主制相像的角色，却被剥夺了实际的行政权力(或者，至少与其同僚高级核心集团的其他成员共享)。当然，斯大林不会退回到这种象征性角色中，并且他在二战后的行动(犹太博士的阴谋、有计划的反犹清洗等等)暴露了他要重新获得真实权力的努力，一种从根本上是不成功的努力。因此，随着特权阶层日益增长的反抗，在晚年，斯大林作为一个多疑症疯人越来越孤立，他的话不再拥有直接的述行效率——他的话(也就是说，他对特权阶层高级成员背叛的指控)不再被"付诸实施"。在由斯大林参加的最后一次共产党会议上(1952 年)，他在讲话中指责莫洛托夫和卡冈诺维奇是叛国者和英国间谍。在他讲话之后，莫洛托夫只是站起来并且宣布斯大林同志错了，因为他和卡冈诺维奇一直是并且仍然是布尔什维克的好同志。令所有到会的代表惊奇的是，什么事情都没有发生，两个被指控者仍占居高位，而这在许多年前是不可思议的。

同样，关于实际的社会变化，或"剖析社会机体的实质"，真正的革命不是在十月革命，而是 20 世纪 20 年代后期的机体化。十月革命使社会机体(家庭和其他关系的"复杂"网络)完好无损；在这个方面，它与法西斯革命相似。它也仅仅是把一种新的行政权力强加到社会关系的现存网络上——或者是为了保持这种社会关系的网络。由于这个原因，法西斯革命是一个伪事件、一场革命——激进变化的相似物，尽管发生了，但"任何事物也没有真正改变"，因此，事物(如资本主义生产关系的基础)基本上保持原貌。只有 20 年代后期的强制性集体化把"社会实质"彻底颠覆和肢解，打乱并深深地切入最基本的社会结构中去。[25]

但是，让我们重新回到朗西埃对马克思的"裂缝"(gap)概念之

激进模糊性的基本强调上来。这种裂缝是在真实民主制(人权、政治自由等等)和剥削与统治的经济现实之间。解读平等自由的"现象"与经济、文化与其他裂缝的社会现实之间的裂缝有两种方式：要么以标准"症候"方式(人权、平等、自由和民主的形式仅仅是一种必要且虚幻的形式，它表达了具体的社会内容、剥削和阶级统治的领域)；要么以一种更具颠覆意义上的紧张方式，它允许通过进步的"政治化"来推动对实际的社会经济关系的重新阐释过程(为什么妇女不能参加选举？为什么工作条件不为公共政治所关注？等等)。在这里可以使用老施特劳斯的术语"符号有效性"(symbolic efficiency)：平等自由的现象是一种符号虚构(fiction)，它拥有自身的实际有效性——要抵抗将它简化为掩盖不同真实性的单纯幻觉的怀疑主义诱惑。

在这里，"表象"(appearence)与"假象"(simulacrum)的后现代概念间的区分很关键，其中后者不能再从现实中明确区分出来。[27]作为表象范围(与阶级和其他区分的社会现实相对，也就是说，作为系统机体的社会)的政治与"后现代"概念毫不相关，这个概念是：我们进入了普遍化的时代，其中现实本身变得不能从模拟对立物中区分出来。对在假象的洪水中消失的真实经历的恋旧渴望(在 Virlio 中可觉察到)，以及作为标志[我们最终取消了真实存在(在 Vattimo 中可觉察到)的形而上学压抑]的普通假象的勇敢新世界的后现代断言，两者都忽视了在表象与假象之间的区分：在今天的"模拟灾难"中失去的并非肯定、真实与非模拟的显示，而是**表象本身**。以拉康术语来讲，假象是想像的(幻觉)，而表象是符号化的(虚构)；当符号化表象的特定范围开始解体时，想像与实在变得越来越难以区分。

今天，假象领域的关键在于"符号化效率"的退却，其中真实越来越与其想像的模拟难以区分。用政治社会学的术语来说，表象

的范围(符号化虚构)决不是政治,后者将社会机体划分为若干部分。就以下事实而言存在着"表象",即不包括在社会机体(以一种反对它所抗议的方式包括在内或排除在外)的整体内的一部分标志着一种错误的位置,它为反对其他部分而宣称:它代表了平等自由的普遍性。在这里,我们讨论的是表象,它与有结构的社会机体的"现实"形成对比。因而,古老的保守主义箴言"保持表象"在今天发生了新的转折:因为社会混乱可能接踵而至,最好不要过多地打乱社会礼仪的规则,所以它将不再代表"智慧"。在今天,"保持表象"的努力代表着保持正当的政治空间的努力,以通过政治认同来反对后现代无所不包的社会机体的攻击。[28]

这也是为何要阅读黑格尔《现象学》中的著名格言"超感是作为表象的表象"的原因。当一个儿童向牧师询问"主"的面孔时,牧师饱含深情地回答:当你遇到放射(irradiate)着博爱与善(goodness)的光芒的面孔时,不论这张面孔属于谁,你都看到了"主"的面孔……这种深情的陈词滥调的真理是:超验("上帝"的面孔)可以作为瞬间飞逝的表象,作为尘世间的鬼脸而辩认。正是"表象"的这一维度把一些现实变体为某物,对于一个简短的时刻而言,它放射出超验永恒,而这在假象的逻辑中已经消失了:在假象中,它变得与实在不可区分,任何事物都在场,并且没有其他超验范围能有效地在其中或通过它而"出现"。这里,我们要回到崇高的康德式问题:法国大革命在整个欧洲给启蒙公众激发了热情,在康德对这种激情的解读中,革命事件作为一个符号起作用,其中出现另外超现象自由和自由社会的维度。因而,"表象"不仅仅是现象的维度,而且是另外一些"神秘时刻",其中,另一本体维度在一些经验或偶然现象中偶尔出现(闪现)。

因此,要重新回到黑格尔。"超验是作为表象的表象"并不仅仅意味着:超验并非超越现象的肯定实体,而是否定性的内在力

量，它使得表象"仅仅是表象"，也就是说，它是一种本身并不完全真实的某物，却注定在自我否定的过程中灭亡。它也意味着：超验只有作为倍增的、自我反映、自我联系的表象是有效的；超感是以另一种维度的表象为幌子形成的，它打断了作为表象的表象的标准且正式的秩序。

在电脑化空间和虚拟现实之间也存在着问题。虚拟现实所威胁的**并非**"现实"，它在假象的多重性中得以消解，但是相反的是表象。因此，为了对抗电脑化空间虚拟现实与腐蚀现实的标准恐怖，仅仅坚持在现实与实在（宣布虚拟现实可产生一种"真实感"，但并非不可能的实在）之间的区分是不够的。应当引入与之相关的在现实与实在之间的区分，其中有表象本身的秩序——在现象现实与"神秘"表象（另一个维度）之间的区分。总之，应当区分在单纯的表象与真实之对立上并非绝对地令人迷惑的两组对应物：一组是现实与其假象，另一组是实在与表象。实在是现实的一个鬼脸，也就是说，这是一个令人生厌且扭曲的面孔，其中致命狂怒的实在产生或出现了。在此意义上，实在本身是一种表象，一种难以表述的相似物；对现实的反对是在现实/假象（两者在虚拟现实中耦合）与实在/表象之间。更具体地说，应当区分各层次上的表象：

· 在"幻觉"最简单意义上的表象，现实（事物并非它们看上去的那样，一种陈词滥调）的虚假/歪曲的代表/形象。当然，尽管进一步的区分需要引入两种"表象"，其中，前者是单纯的主观幻觉（曲解了现实的超验构成秩序）；后者作为表象的现实本身的超验构成秩序，它与物自体是相对的。

· 在符号化虚构意义上的表象，也就是说，黑格尔意义上作为必要性的表象：符号化习俗与头衔（值得尊敬的"法官"等等）的秩序，它"仅仅是一种表象"，但是如果我们打破了它，社会现实本身就会解体。

· 在标志意义上的表象，它标明了存在某物之外的东西（可直接进入现象现实），就是说，超感的表象：只有以超感（作为不可确定的存在，即“现象现实”之下的某物）的形式出现，它才存在。

· 最后[并且只有在这里，我们才能遇到精神分析的称呼“基本狂热”（fundmental fantasy），同时也是最激进的现象学概念“现象”]，在现实中填补了虚空（void）的表象，也就是说，表象掩盖了下列这个事实，即在现象之下，没有什么可以掩盖。

康德的问题是：他倾向于混淆最后的两个层次。也就是说，要接受的悖论是：只有从有限主体的现象观点来看，本体自由和至善的王国才会出现。如果我们太靠近它，它就会转化成为可怕的实在……在这里，海德格尔坚持时间性是根本上不可超越的视域，也就是说，永恒本身是一个范畴（category），只有在有限主体的时间经历中它才有意义，为此海德格尔在正确道路上行进。以近乎同样的方式，康德所没有完全知晓的恰恰是：在（我们所经历的）本体论自由与沉浸于现象中的时间性的区分如何是一种内在于我们有限时间经历的区分。

后　政　治

今天我们讨论的是政治退化的另一种形式——后现代的后政治，它不再仅仅是压制政治，试图容纳它并且平息“被压制者的回归”，而是更加有效地排除它，以便具有非理性的过剩特征的种族暴力的后现代形式不再是单纯的“被压制者的回归”，而是代表一种排除（从符号化中）的例证，正如我们从拉康那里知道的，它重新回归实在。在后政治中，全球意识形态观点的冲突由权力竞争的不同政党体现，现在冲突已经由开化的技术精英（经济学家、公共

舆论专家……)和自由文化多元主义者所取代;通过利益的谈判过程,在或多或少的世界一致幌子下而达成妥协。因而,后政治强调了抛弃旧的意识形态划分与面对新问题的需要,用必要的专家知识与自由的审慎来武装,这需要考虑人们的具体需要与要求。

表达了后政治悖论的最好方案或许是托尼·布莱尔作为"激进中立"(Radical Centre)的新工党特征:在过去划分意识形态政治岁月中,合格激进派要么作为极端左派,要么作为极端右派而存在。根据定义,中立派是温和的:根据旧标准的测定,"激进中立"的术语与"激进温和"同样毫无意义。使新工党(或比尔·克林顿在美国的政治)激进的是它对"旧有意识形态"划分的激进抛弃,通常以20世纪60年代邓小平的著名箴言的同义语为幌子而制定出来。这句箴言是:"不管是白猫,还是黑猫,逮住老鼠就是好猫。"以同样的风格,新工党的鼓吹者喜欢强调:要不带任何偏见地采用好的主意并应用它们,而不管它们(意识形态)的根源如何。那么,这些好主意是什么?答案当然是**奏效的主意**。在这里,我们遇到了把政治行为本身从"社会事务管理"中分离出来的裂缝,它仍然保持在现存社会经济关系框架之中:政治行为(干预)本身并不是在现存关系框架中起到很好作用的某物,而正是**改变了这个框架(它决定事物是如何运作的)的某物**。说"好主意是奏效的主意"意味着你预先接受了(全球资本主义的)格局,它决定了如何起作用(例如,如果某人花太多钱用于教育或保健,而又"不太奏效",因为它违背了资本主义盈利的条件)。当然,也可以以众所周知的政治定义,即"可能的艺术"提出来,真实的政治是确切的对立面,也就是说,是**不可能**的艺术,它改变了现存格局中被认为可能的参数。[②]

当不可能的这个帷幕有效地拉开时,政治(诉讼的空间,其中被排除者可以抗议加之于他们的错误与不公正)被从现实的符号化回归中排除了,这是在种族主义新形式的幌子下进行的。这种

"后现代种族主义"是作为对政治的后政治的悬置的根本后果而出现的，它把国家简化为单纯的警察机构(服务于市场力和文化多元主义宽容人道主义的一致建立的需要)。"外国人"的地位从来没有被正确规定，他们只是转化中不可分的残余物，这个转化是把民主政治斗争转化为谈判和文化多元主义者警察体系的后政治程序。为了代替政治主体"工人阶级"对普遍人权的要求，一方面，我们获得特定社会阶层或团队的多重性，每一个都有自己的问题(如对手工工人需求的日益减少)；另一方面是移民，以防止把驱逐他的困境政治化。[3]

明显的相反论证是，今天，(政治)右派正在实践行动，正大胆地改变着在公共演说领域中被认为可接受、被允诺的规则：从里根主义和撒切尔主义对关于剥夺工人权力和社会利润的争论合法化，一直到关于在修正主义史学著作中关于纳粹主义"公开辩论"的逐渐合法化。但是，在这里引入一个进一步的区分至关重要：对拉康而言，真正的行为不仅要能够相应地改变符号化空间的规则，而且还要干扰潜在的狂热——这里要关注法西斯主义强调不能通过行为标准的关键范围。相反地，法西斯"革命"是一个伪事件，一个特定风暴的范例，其中后者注定要掩盖这个事实，即在最基本的层次上(生产关系)，任何事情都没有真正发生。法西斯革命是对这个问题的回答是：为什么我们必须要改变，以便于任何事情都没有真正改变？或者——用意识形态空间的"里比多"术语指出——法西斯意识形态革命远没有干扰或阻碍狂热，它构成并且支持资本主义社会大厦；这场革命仅仅是把"正常"的资本主义意识形态情境之幻觉式的"内在侵犯"公之于众(正是一系列不明显的种族、性等的偏见有效地决定了其中个人的行动，尽管他们并未得到公众认可)。

今天的一个共同智慧是，我们在新世界秩序的幌子下进入了

一个新的中世纪社会。这种对比中的真理是：同中世纪时代一样，新世界秩序是全球性的，但并非普遍的，因为它在指定位置的每一部分都力求一个新的全球秩序。今天，自由主义的典型鼓吹者同时抛弃掉了工人对减少他们权利的抗议和右翼对忠诚于西方文化遗产的坚持。他意识到两者都是“意识形态时代”的遗憾残留物，与今天后意识形态世界无关。但是，对全球化的两种反抗遵循了完全不相容的逻辑：右派坚持特殊的共同体认同（种族或居住地），他们受到全球化攻击的威胁；而对左派而言，威胁的范围是对不可能的普遍要求的政治阐释（“不可能来自世界的现存空间内”）。

在这里，应当反对**全球化**和**普遍化**：全球化（不仅是在全球资本主义建立世界市场的意义上，而且是在对作为人权的全球参照点而断言“人性”的意义上，在世界上的一些地方，全球人权受到了侵犯，从商业限制到直接的军事干预，都将对国家主权的侵犯合法化）在精确的意义上说是现象的后政治逻辑的名称。它拉开了普遍性范围的序幕，而这在政治化中出现了。悖论在于：没有政治的诉讼，“没有部分的部分”以及作为普遍性替代物而提供或展示自身的脱节的实体之过程，也就没有普遍性本身。

我们应当把朗西埃的“后政治”概念与“过量”概念联系起来。巴里巴尔提出了作为当代生活特征之一的“非功能性残忍”[①]：从功能主义的种族主义者或宗教屠杀，一直到发生在我们特大城市里的暴动的“无意义”的爆发，这都是在由青少年和无家可归者所为；这些都为残忍的表象所覆盖。这种暴力可称为“伊德”（本我），它并非基于功利或意识形态的原因。所有关于外国人从我们手中抢走工作的讨论或者他们代表西方价值的威胁都不能欺骗我们。在进一步审查下，这种讨论将变成相当肤浅且次要的理性化，这一点很清楚。最终我们从光头仔那里获得的答案是：外国人的出现干扰了他，因此他从痛打他们中获得快感……我们遇到的实际上

是伊德，也就是说，通过本我与快感间的最基本不平衡，通过快乐与快感的外在躯体间的紧张，邪恶才得以构成和驱动。因而，本我在其欲望的基本迷失中，客体-理由（object-cause）的主体关系中，它造成了最基本"短路"。在"他者"（犹太人、日本人、非洲人、土耳其人）中干扰我们的是：看起来它享受了对客体的特权关系——"他者"要么拥有了客体-财富（object-treasure），在远离我们的地方抓住了它（这是我们为什么得不到的原因）；要么它威胁到了我们对客体的拥有。[19]

在这里，应当指出的是黑格尔的"无限判断"，它断言了对暴力的"无用"且"过量"的爆发的思辨认同，它展示的仅仅是他者的纯粹而赤裸裸的["不崇高的"（non-sublimated）]仇恨，以及容忍差异的后政治文化多元主义的世界，其中任何人都不被排除在外。我只是在通常的意义上使用"不崇高的"这个术语：在这个事例中，它代表了其严格心理分析意义上的对立面。简言之，把我们的仇恨集中于他者（官方认同）的某些代表，所发生的正是在它最基本的意义上的"崇高"的机制。后政治具体普遍性无所不包的本性可以在符号化幻觉水平上揭示每个人。作为标志着差异的唯一方式的"差异中的统一"（人人平等，人人有别）的多元文化主义观点和实践为原始-崇高（proto-sublimatory）立场（姿态）留下了空间。这种立场把一种偶然的他者（种族、性别、宗教）提升到不可能事物的"绝对他者"，作为对我们认同的根本威胁——如果要生存，就必须清除它。因而存在着黑格尔式的悖论：真正理论的"具体的普遍性"的最终汇合——对对立主义、不同群体的协商共存的"成熟"领域的消除，正好与其激进对立面、与暴力的完全偶然性爆发巧合。

黑格尔的基本规则是"客体"过量（抽象普遍性的直接控制通过对网络中应关注主体的完全忽视而机械性地强施法律），它总是通过"主体"过量（对怪念头的无规则、武断的使用）而得到补充。

补充这种相互依存的最佳阐释是巴里巴尔提供的，[33]他区分了过度暴力的两种相对却互补的模式："超客体"（结构性）暴力是内在于全球资本主义的社会条件下的（从无家可归者到失业者、"被排除者"和不必要的自主创造）；以及"超主体"暴力，即新近出现的种族或宗教（总之，种族主义者）基要主义者。这种"过度"和"无根基"暴力包含了知识自身的模式，是一种无能的怀疑主义反思——回到光头仔痛打外国人的伊德的例子：当他真正为其暴力原因压追时，如果他能进行最少的理论思考，他将会突然开始像社会工作者、社会学家以及社会心理分析家那样谈论，引用日渐消失的社会流动性、日益增长的不安全性、父权的分崩离析、其早年双亲之爱的缺乏……总之，他会或多或少地提供对其行为的社会心理学解释，这些解释非常珍贵，能启发自由主义者来"理解"作为社会和家庭环境的悲剧性危害者的暴力青年。

这里将柏拉图以前（他们正在做，是因为他们不知道正在做什么。也就是说，知识本身是解放；当错误的主体反映了他在做什么时，他将不再做下去）的"意识形态批评"有效性的标准启蒙公式颠倒了过来：暴力光头仔"非常清楚他在做什么，但是他从来不做"[34]。深留于主体社会实践中的符号化有效知识，一方面分裂为没有意识形态-政治根基的"过度"非理性暴力；另一方面分裂为使得主体行动完好无损的外在反思。在这种怀疑主义的无效反思幌子下，带着讽刺的微笑，光头仔向迷惑的记者们解释了他毫无意义的暴力行为的根源。那些文化多元主义者决意于理解过度暴力的形式，在其颠倒、真实的形式中得到了他的信息。总之，正如拉康已经指出的，在这一点上，他与研究客体，即不宽容的光头仔之间的交流是安全且成功的。

在过度"功能失调"的暴力和淫秽（obscene）暴力之间的区分至关重要（当"人类的权利"并非真正普遍，而"实际上是男性有产

者的权利"时，这种不成文的规则有效地限制了人权的普遍化，任何一种抛弃系列潜在规则的企图都会遭遇到暴力的爆发)。没有比非裔美国人对比更强烈的例子了：通过成为美国公民的事实，他们被正式授权参与政治生活，但是古老的超政治民主种族主义通过暗地里施加对他们的排除(通过语言和身体威胁等)来阻止他们参与政治生活。从普遍性中标准地排除的确切答案是与马丁·路德·金的名字相关的民权运动：他悬置起含蓄的淫秽补充物，他把黑人从正式的普遍平等中排除出去——当然，对这样一种立场而言，很容易获得白人较高自由阶级统治集团的大多数人的支持，并且把反对者斥为没发言权的较低阶层的南方红脖人。但是今天，斗争范围已经改变，后政治自由的建立不仅完全承认纯粹形式上平等与其实现/实行之间的裂缝，不仅承认"伪意识形态"普遍性的排斥逻辑，甚至通过应用一系列法律-心理-社会的测定网络来积极斗争。从确认每个群体和亚群体(不仅包括同性恋，而且包括非裔美国同性恋女子、母亲以及失业的同性恋母亲……)的特定问题到提出测定系列("断言行为"等等)来纠正错误。

这种宽容程序拉开的序幕正是政治化的姿态：尽管非裔美国失业母亲的种种困难可以充分列为最特殊的特征，被关注的主体无一不在某种程度上感到了在这种努力给予她们特殊处境的正义中，肯定某件事"出错"或"令人沮丧"——被剥夺的是"隐喻"提升的可能性，即把她的特殊"错误"提升为"普遍错误"的替代物。表达这种普遍性的唯一方式——确切地说，事实是我并不仅仅是那种暴露于一系列特定不正义中的特定个体——在于其明显的对立面，在于暴力的完全"非理性"过度爆发。古老的黑格尔原则在这里再次得到确定：对普遍性来说，存在和定位的唯一方式是在其对立面的幌子下，作为过度"非理性"念头而出现。这些暴力目睹了一些潜在对抗，它不再以一些恰当政治术语的方式而制定或符号

化。消解(couteract)这些过度"非理性"爆发的唯一方式是接近这个问题:在非常宽泛/宽容的后政治逻辑中,还是有残余物被排除了,并且用政治主体化的某些新方式使这种被排除的维度现实化。

让我们回顾一下指向一个特定点的公众抗议(民主示威、罢工、抵制)的标准例子,也就是说,它集中于特殊要求("取消新税种!公正对待囚徒!停止滥采自然资源!")——当这种特殊要求作为对当权者的全球反对的隐喻凝结而开始起作用时,这种情况变得政治化。因此,反抗不再仅仅是关于这种要求,而且是关于回应了这种特殊要求(为此,抗议者感到在某种程度上受了欺骗,当当权者仅仅接受了抗议者强调的要求时——以这种方式,当权者在某种程度上打击了抗议者,在接受他们要求的幌子下剥夺了抗议的真正目的)。后政治学方式试图避免的恰恰是对特殊要求的隐喻普遍化:后政治学动用了专家、社会工作者等等广泛工具(apparatus)来减少选定群体的带有特殊内容的总体要求(抱怨)(选定这一群体是为了使这一要求正义化):毫无疑问,这种令人窒息(torture)的封闭产生了暴力的"非理性"爆发,它是作为表达特殊性之外维度的唯一方法。

不要把这个论证与由许多保守的批评者所阐发的论点相混淆,其根据是:其暴力的爆发意味着我们受压抑的无生气的自由西方文明的回归。这里的例子是 Mario Vargas Llosa 的论证,即"流氓并非野蛮人,他是文明的奇怪(exquisite)且可怕的产品"[⑨]。Llosa 观察到,典型的暴力球迷不是无业的"流氓无产者",而是舒适而富有的中产阶级工人。也就是说,是文雅的礼仪和有礼貌的同情的缩影——他的暴力之爆发是"受压抑者的回归";对无节制的暴力的重新肯定逐渐被我们开化的自由社会所禁止,他把这种观察作为起点。通过对弗洛伊德的错误参照,Llosa 把当前的暴力之爆发神秘化和自然化:好像人性中存在着指向暴力之爆发的

固定且不可简化的倾向；并且当这种神圣的无节制行为不允许合法表达时，这种倾向不得不寻找另一种方式来表达自身……与这种论证形成强烈对比的是，我的论点更激烈些：新纳粹光头仔的种族暴力并非自由多元文化主义向宽容的"受压抑者"的回归，而是由它直接产生、它自身所掩盖的真实面目。

存在进步的欧洲中心主义吗？

这种结构方式能够使我们以一种新方式接近东欧社会主义。东欧从现存社会主义到现存资本主义的过渡产生了一系列戏剧性的转变，即从伟大的民主热情转变为笑料。高贵的东德人在清教徒教会前集会并且勇敢地反抗国家安全部的恐怖，他们又突然转变成香蕉和廉价色情业的消费者；有教养的捷克人通过对哈韦尔(Haval)和其他文化偶像的崇拜而发动，他们又突然转化成了西方旅游者的廉价诈骗者……失望是相互的：在西方，通过把东方持不同政见者尊奉为其自身厌倦民主的重新发明而开始，失望地把现在的后社会主义政体斥为腐败的前共产主义寡头政体或种族及宗教基要主义(即便是日渐式微的自由主义者也被作为不充分的"政治正确"而不受信任；他们的女权主义觉醒在哪里?)的混合物；在东方，通过把西方尊奉为可效仿的富裕民主的典范而开始，却发现自身陷入了无情的商业化和经济殖民化的旋涡之中。因此，这些努力还值得吗?

哈米特(Dashiell Hammett)的《马耳他猎鹰》(*Maltese Falcon*)的英雄、私人侦探 Sam Spade 讲述了这样一个故事：他被雇用去寻找一个人，这个人突然丢了固定工作和家庭后消失了。Spade 追踪不到这个人，但是若干年后，他在另外一个城市的一个酒吧中

偶然遇见了这个人。这个人用了一个化名，过着一种与他逃离的生活（一份固定而令人生厌的工作，一个新妻子和孩子）极其相似的日子——尽管具有这种相似性，他确信这种新开端并非徒劳，这种割断与过去联系且开始新生活的麻烦是非常值得的……或许，在前共产主义的东欧国家，从现存社会主义到现存资本主义的过渡也是相同的：尽管表露出热切期望，但某些事确实发生了，就发生在“之间”，发生在“过渡”本身中，而且正是发生在“之间”（这个消失中的中介）的这个“事件”中，发生在“民主热情”的时刻，在这个时刻，我们应当定位被后来的重新正常化所迷惑的关键维度。

很明显，在东德、波兰和捷克共和国的抗议人群中“所要的某物”，一种名称（“团结”、“人权”等等）多样性表明的不可能之完满的乌托邦客体，并非他们实际上得到的东西。对期望与现实之间的裂缝存在两种可能的反应：赢得它们的最好方式是参照在傻瓜（fool）与无赖（knave）之间的众所周知的对抗。傻瓜是一个呆子、一个宫廷逗乐的小丑；他被允许讲真话，恰恰是因为他言说的“述行权力”（社会政治功能）被悬置了起来。无赖是公开宣扬真理的挑剔者，一个把诚实作为歪曲的公开承认而出售的骗子；他还是一个恶棍，为保持社会稳定而承认非法的镇压是必需的。随着社会主义的衰亡，无赖成为自由市场的新保守主义鼓吹者。他把社会团结的所有形式作为负效应的感情主义而无情地抛弃；而傻瓜是注定要推翻现存秩序的玩笑（ladic）程序的文化多元主义者的“激进”的社会批评家，它实际上作为其补充物而起作用。至于东欧，无赖把前东欧《新论坛》（*Neues Forum*）的“第三条道路”计划斥为无助且过时的乌托邦主义，并且告诫我们要接受残酷的市场现实；而傻瓜则认为，社会主义的崩溃实际上开辟了第三条道路，一种由东方的西方重新殖民化而留下的不受剥削的可能性。

从伟大到可笑的残酷之转换基于以下事实：在东欧社会主义

的近几年里，在社会抗议运动（团结到《新论坛》）的公共（自我）感知中起作用的是双重误解。一方面，特权阶层试图把这些事件通过区分"诚实批评"与一小撮为外国利益服务的极端煽动分子而重新纳人他们的警察/政治框架中来，[8]其中我们可以与前者在平和、理性和非政治的气氛下讨论。因而，战斗不仅仅是为了高工资和更好条件，而且是——对于工人来说重要的是——在与政体代表谈判中作为合法伙伴而得到承认。当权者被迫接受这一点，战斗在某种形式上就已经获胜。[9]当这些运动以广泛民众现象而爆发时，他们对民主和自由（以及团结等等）的诉求就被西方评论者所错误感知，西方评论者所看到的那些东欧人所要求的东西正是西方人已经得到的：他们自动地把这些需求转化为自由的西方自由民主概念（多党代议政治游戏和全球市场经济）。

那么，是否注定要选择在无赖与傻瓜之间的审慎替代物，或者说，是否存在一个第三者？或许第三者的轮廓可以参照基本的欧洲遗产而得以辨认。谈及"欧洲遗产"，每一个自尊的左翼知识分子都与戈倍尔（J. Goebbel）对文化的态度持有相同反应：他拿起枪并且开始向原法西斯主义欧洲中心主义者的文化帝国主义发出谴责的子弹……但是，设想左翼擅用欧洲政治传统是否可能？是的，如果我们遵循朗西埃并且把民主政治主体化的独特立场作为这种传统的核心，那么，政治化本身在东欧社会主义的瓦解中将强烈地重新出现。从我过去的政治生涯来看，我记得在1988年四名记者被逮捕并由斯洛文尼亚的南斯拉夫军队审判时，我参加了"保护四名被指控者人权的委员会"。从官方来看，该委员会的目标仅仅是保证公正对待四名被指控者；但是该委员会很快转化成了主要的政治反对力量。实际上，这是捷克公民议会或东德《新论坛》的斯洛文尼亚翻版，它是与民主反对派，实际上的市民社会代表相类似的机构。

委员会的纲领包括四条：前三条都是直接关于被指控者的；当然，“细节里的魔鬼”(devil in the detail)是第四条。委员会试图澄清四个被指控者被捕的全部背景，因而有助于创建一个保证类似被捕不再可能发生的环境——这是以一种代码的方式来声称：我们要取消现存的社会主义政体。我们“四个被指控者之正义”的要求开始作为要求在全球推翻社会主义的隐喻凝结(metaphoric condensation)而起作用。由于那个原因，在与委员会的每次谈判中，共产党官员都指责我们有“隐藏的议事日程”；声称对四个被指控者的解放不是我们的真正目的——我们正在“利用和操纵被捕者，并且为其他不可告人的政治目的而审判”。总之，共产主义者玩“理性”、非政治化的游戏：他们想取消掉“四名被指控者正义”标语的爆炸性总体内涵，并且简化到其字面含义，仅关注于一个次要的法律事件。他们讽刺性地声称：正是我们委员会表现“不民主”并且使用了全球压力和诈骗策略，而不是集中于困境中的特定问题，从而操纵了被指控者的命运。

这就是政治本身，在这个时刻，特殊要求并非仅仅是利益谈判的一部分，而且指向更多的事物，并开始作为全部社会空间的全球重构的隐喻凝结而起作用。在主体化与今天的后现代“认同政治”的扩散间存在鲜明对比：后现代“认同政治”的目的恰恰相反，它是对特殊认同和在社会结构中确定位置的肯定。特殊(种族、性等等)生活方式的后现代认同政治恰恰符合了社会的非政治概念，其中每一个群体都要被考虑，都有其特殊(受害者)地位，这通过肯定行为或其他注定保证社会正义的措施而被承认。这种分配给受害者少数的正义提出复杂的警察工具的要求[对于确认有问题的群体和对于惩罚反对权力的冒犯者来说，如何合法地定义性骚扰或种族侵害？并且对于提供偏好(有选择地)对待来说，应补偿这个群体所遭受的冤屈]。这个事实是具有深刻意义的，因而被赞为

"后现代政治学"(对选定问题的追求的解决必须在理性的全球秩序下谈判,在合适的位置分配特定因素),从而使之有效地成为政治本身的目的。

因此,虽然每个人看起来都同意今天的后政治自由民主的全球资本主义政体是非事件(尼采术语是"最后一个人")的政体,但我们要寻找事件的问题仍未解决。明显的解决方式是:尽管我们经历了作为"非物质"的当代后现代社会生活,但答案本身是一系列热情,通常是暴力回归到"根基",回归到"种族"或宗教"物质"的不同形式。何谓社会经历中的物质?正是"认同"的暴力而富有情感的时刻,这时他开始了解自己的根基和"真正归属",面对的自由反照距离也突然失效——在世界上漂泊的他发现自己拥有一种对"家"的绝对渴望,并且每件事情、每种普遍关注都变得毫不重要……[38]

但是,我们必须完全认同巴迪欧的观点,即面对资本主义的全球推进,这些"对物质的回归"本身是无效的:它们是其内在附属物,是其功能的限制/条件,正如德勒兹多年前所强调的,资本主义的去扩张(deterritorialization)通常伴随着新出现的重新扩张(re-territorialization)。更为精确的是,由于资本主义全球化的攻击,在特殊领域本身出现了一种内在分裂。一方面,所谓的基要主义者之基本规则是对所属群体的认同,暗示了排除有威胁他者的实践:法国是法国人的法国(反对阿尔及利亚移民);美国是美国人的美国(反对西班牙裔的移民);斯洛文尼亚是斯洛文尼亚人的(反对"南方人"的过量出现,以及来自前南斯拉夫共和国的移民)。[39]另一方面,存在后现代文化多元主义者的"认同政治"。他旨在使始终变换的混血的生活方式群体能宽容和平共处,这些群体被划分为无尽的亚群体(西班牙裔妇女、黑人同性恋者、白种男艾滋病人、同性恋母亲……)。

在混血、流动且转换的认同中，群体与亚群体都日渐成熟。每人都要求维持其特殊生活或文化方式的权利，只有在反对资本主义全球化的背景下，不断划分才是可能和值得考虑的。正是这种方式，资本主义全球化影响了我们的种族及其他形式的团体归属感。联系众多群体的唯一链条是资本本身，它通常准备满足每个群体和亚群体（同性恋旅游团，西班牙裔美国人的音乐……）的特殊要求。而且，基要主义与后现代多元主义认同政治的对抗从根本上是虚假的，它掩盖了更深层次上的团结（或者用黑格尔的话讲，掩盖了“沉思的认同”）。文化多元主义者能轻易地发现：尽管他是对假定的真实他者（在美国，美国本土人的种族认同）的认同，尽管大多数“基要主义者”的种族认同是富有吸引力的，基要主义群体在社会功能中也能轻易运用认同政治的后现代策略，并把它自己作为受威胁的少数而呈现出来，这只是为了维持其生活与文化认同的特殊方式。文化多元主义认同政治与基要主义间的分界线纯粹是形式上的，它通常仅仅依赖于不同视角，通过它，观察者可以评论维持种族认同的运动。

在这些条件下，以“回归根基”为幌子的事件仅是一个相似物，它恰恰符合资本主义的循环运动，或者——在最糟糕的事件中——导致了纳粹主义那样的灾难。今天，意识形态-政治精英的标志是这个事实：这些伪事件构成了突然出现的事件的所有表象（只有右翼平民主义在今天表现出了真实的政治热情，他们接受斗争并且公开承认：尽管有人会从普遍立场来言说，但他的目的不是取悦每一个人，而是准备引入“我们”对“他们”的划分）。我们经常评论：尽管左翼憎恨美国的布坎南、法国的勒庞和奥地利的海德尔（Haider）的无礼，但他们还是感到这些人出现时的一种解脱感——在对公共事务的超然后政治管理的范围中，存在某些人，他们复兴了对政治主题的分离和忠诚的一种适当的政治激情，尽管

这是以一种应受谴责的可憎方式进行的……因而，我们越来越被锁定到幽闭恐怖的空间中，在此，我们只能摇摆不定：一端是自由民主资本主义全球新秩序平稳运转的非事件；另一端是偶尔打破了资本主义海洋的平静水面的基要主义者的事件（当地原法西斯主义的产生等等）。毫无疑问，在这些环境中，海德格尔把纳粹革命的伪事件误认为事件本身。今天，我们更要坚持，事物出现的唯一方法是：通过（重新）肯定反对资本主义全球化的普遍性范围，来打破全球化和特殊化的恶性循环。在美国全球统治的时代与罗马帝国后期之间，巴迪欧做了一个有趣的比较：罗马也是一个“文化多元主义”的全球国家，其中多种族群体蓬勃发展，通过资本把罗马法律秩序的非物质链条统一起来。因此，从普遍真理的角度看，今天我们所需要的侵蚀资本主义全球化的立场，正如保罗基督教对罗马帝国所做的那样。

因此，更新的“左派”旨在完全尊重克尔凯郭尔的悖论，即关于传统与现化性之间的张力，而**基督教是现代性的另一方面**。克尔凯郭尔宣称，真实信仰只有在抛弃掉异教徒的机体主义者的人文主义时才会出现。克尔凯郭尔鼓吹在内部与外部（内在信仰和宗教机构）间关系的完全颠倒。在他反对“基督教国家”的激烈辩论中，由于真正的内在信仰，他并不仅仅抛弃掉对外在制度的宗教的忠诚，他很清楚，这两个方面（外在制度的程序与真正的内在信仰）是严格相互依赖的，它们组成了“现时代”的两方面，其中无生命的外在程序由内在信仰（“交易并不重要，关键是真正的内在宗教情感”）的自由宗教之空洞情感主义所补充。克尔凯郭尔的观点是：真正的宗教既更内在（它包含了绝对信仰的行为，它甚至不能外化到语言的普遍中介中去）又更外在（当我真正相信，我接受的信仰来源并非自身，也就是说，以某种模糊的方式，它来自于外部，来自于主本身——主告诫他，是因为受主的恩宠，而并非我自己提升到

他面前)。

换句话说,我们不再生活于亚里士多德式的世界中,在这世界中(从本体论意义上讲),低级因素同时移动并且趋向于它们的目标——普遍的善。在基督教中,正是主自身在"移动",在时间性/必死之人中体现了自身。当克尔凯郭尔决定把信仰作为纯粹内在性,这个信仰不能不符号化或社会化的,不能与其他人分享的[当面对主要杀他的儿子(以撒)的可怖命令时,亚伯拉罕绝对是孤独的,他甚至不能与别人分担他的痛苦]。这意味着在他的信仰中是绝对内在性,抵制了主体间符号化干预的是宗教感召的激进化外在性:亚伯拉罕不能与其他人分担主的可怖命令,尽管这个命令没有表现他的"内在本性",但是却作为一个激进的创伤侵入而被经历。这一创作从外部袭击主体,且主体不能内在化这一创伤,不能假定它为"他自身的",并且辨认其意义以便与其他人分享。因而,主体不能把主的命令外在化恰恰是因为不能把它内在化。我们现在能看到的是克尔凯郭尔如何超越"现时代"的对抗,这是发生在外在无生命程序与纯粹内在情感信仰之间的:这并非通过伪黑格尔的合题。因此,我们重新建立一种真实的社会生活,其中"外在"社会程序再次充满真实的内在信仰。也就是说,主体能够完全参与到机体社会生活中去(青年黑格尔对未分裂为主客体的希腊共同体的观察),但他要赞成真正的信仰的悖论:激进外在性与纯粹内在性巧合。

或许,应当回到众所周知的在苏格拉底回忆说与基督教重复说之间的克尔凯郭尔式对抗。苏格拉底的哲学原则是一种回忆说:真理已经潜在于我心深处,并且为了发现它,我不得不考虑我灵魂深处以便"认识我自己"。与之相对比的是,基督教的真理是一种《启示录》,它是与回忆说恰好相对的:真理并非内在的,它并非内在于我的(重新)发现,而是一个事件,是通过打碎我之存在的

基础的创伤性遭遇，从外部强加于我的某物（由于这个原因，根据内在自我发现与净化的灵魂旅程，新时期神秘主义对基督教的重新定义是异端的，并且应当无情地抛弃掉）。如巴迪欧一样，拉康倾向于基督教的克尔凯郭尔式的观点：与误导了第一印象相比，心理分析治疗在根本上不是回忆的途径，不是向受压抑的内在真理的回归，不是超越关键时刻的幻觉；而是意指主体的（符号化）再生，它的重新创造是通过死驱力的“零点”跳跃到存在的完全新颖的符号化创造。

三种普遍性

这些印象显示：普遍的结构比看上去要复杂得多。正是巴里巴尔[9]阐释了普遍性的三个层次，他含糊地追随了“实在”、“想像”和“符号化”的拉康式三位一体。普遍性的三个层次是：“内在排除”的补充过程中的全球化的“真实”普遍性（从这一程度上讲，今天我们每个人的命运都与全球市场关系的复杂网络相关）；虚构的普遍性，它规定意识形态霸权（如作为普遍“想像共同体”的教会或国家，它们允许主体在与其直接的社会团体，如阶级、职业、性、宗教等方面保持一定的距离……并且把自身作为自由主体）；理想的普遍性，它主要体现了一种对平等的革命要求，它仍然是一种条件的过量，推动对现存秩序的永恒反抗。因此，现存秩序从来都不可能会包含它。

当然，三种普遍性的界限从来都不是稳定的、固定的。“自由”与“平等”的概念可以作为霸权理念：它能够使我们确认我们特殊的社会角色（我是一个穷手艺人，但是正因为如此，我可以作为平等而自由的公民参与民族-国家的政治生活……），或者是作为一

种不可简化的过量从而使固定的社会秩序不再稳定。理想的去稳定化的普遍性使社会发生无休止的变革过程，但在雅各宾派领域中，这一变革的动力后来成为一种意识形态的虚构，它允许每个人认同自己的社会空间中的特殊地位。这里的替代物是普遍的"抽象"（潜在地反对具体内容）还是普遍的"具体"（作为普遍社会秩序的特殊方式，在我参与社会生活的特殊方式意义上而言）呢？当然，巴里巴尔的观点是：两者间的张力是不可简化的。抽象否定的理想的普遍性的过量，和其无法解决的不稳定的力量，两者都不能完全整合到"具体普遍性"的和谐统一性中来。[41]

但是还存在另外一种张力，而"具体普遍性"本身的两种模式间的张力在今天看起来更为关键。也就是说，今天通过市场，全球化之真实普遍性包含了多元文化主义宽容的霸权虚构（或者甚至是想像），它尊重并保护人权和民族等等。它包含了世界秩序自身的伪黑格尔式"具体普遍性"，其市场的普遍特征是：人权和民主都允许特殊"生活方式"在其特殊性中繁荣。因此，在这种后现代的、后民族国家间的"具体普遍性"和"早期"民族国家间的"具体普遍性"之间不可避免地出现了张力。

民族国家出现的故事是（通常极端剧烈的）变质的故事，即从局部共同体及其传统通过"想像共同体"变质为"现代国家"；这个过程包含了对生命的真正局部方式的压抑或对"发明传统"的重新纳入。换句话说，"国家"传统是一个屏风，它掩盖的不是现代化的过程，而是在其不可忍受的真实性自身中的真正种族传统。[42]此后是（明显）相反的"后现代"过程，它要求回归到认同的次国家方式；然而，这些认同的新方式不再作为直接物质而经历——它们已经是自由选择"生活方式"的事情。然而，反对对生活方式的后现代武断选择的先前真实种族认同是远远不够的。这种反对没能够承认：在何种程度上，以先前局部传统的压抑为基础的先前的"真实"

国家认同是一种“人为的”、“强加的”印象。

民族国家的普遍形式不是一种社会生活的“自然”统一体、一种平衡的结构、一种朝向所有以往先进政体的亚里士多德的圆满实现(*entelechia*),而是一种特殊的种族事物(如爱国主义)和市场的(潜在的)普遍作用之间关系的不稳定的、短暂的平衡。一方面,民族国家“扬弃”了认同的机体局部形式,它被纳入普遍的爱国认同之中;另一方面,它把自身作为一种市场经济的伪自然界限,区分了“内在”商业与“外在”商业。因而,经济活动是一种升华,被提升到了种族事物的水平,作为民族伟大性的爱国贡献而合法化。这种平衡不断受到两方面的威胁:从特殊认同的先前的机体形式角度看,这不仅仅消失,而是继续着普遍公共领域之外的地下生活;从资本的内在逻辑角度来看,它的“跨国”本质内在地与民族国家的界限存在差异。并且,今天的新的“基要主义”种族认同包含了一种去升华、分化的过程,即把“民族经济”的不稳固统一体分解为两个组成部分:跨国市场功能和种族事物的关系。[43]

因此,只有在今天,在当代的“基要主义者”的种族、宗教、生活方式等共同体中,我们才得以认识由启蒙工程所发动的分裂——这种分裂发生在商业的抽象形式与特殊种族物的关系之间。今天的后现代种族或宗教“基要主义”和“恐外国人症”不仅仅不是退化,相反,而是提供了市场(从附属物到种族事物)上经济逻辑之最终解放的至上证据。这是社会生活辩证法的最高沉思结果:并非描述了原始自觉(也就是说,在“异化”的个人社会中,机体共同体的分化)的干预过程,而是解释了以现代性为特征的干预过程如何产生了机体直觉的新形式,如当代“被选”(chosen)或“发明”的共同体(生活方式共同体,如同性恋等等)。[44]

文化多元主义

那么，资本的普遍形式如何与全球资本主义时代下的民族-国家形式相关呢？或许这种关系的最好指代是“自我殖民化”(autocolonization)：伴随着资本的直接多国功能，我们不再讨论在宗主国与殖民地国家之间的标准对抗。全球公司割断了与其母国的脐带联系，并且把创始国作为被殖民的又一领域。这就是爱国导向的右翼平民主义者令人讨厌的原因，从勒庞到布坎南都是如此。然而，实际上新的跨国公司对法国、美国当地人口与对墨西哥、巴西和台湾地区人口持有相同态度。在今天全球资本主义的自我参照转型下，不存在一种诗意的正义吗？在国家资本主义及其国际化/殖民化阶级之后，全球资本主义是作为一种“否定之否定”起作用的。一开始（当然是理想中）是资本主义，其中有民族-国家的限制，并伴随着民族间贸易（在拥有独立主权的民族-国家间的交换）；之后是殖民化关系，其中殖民国家控制和剥削（经济上、政治上和文化上）殖民地国家。这个过程的终点是殖民化的悖论，其中只存在殖民者而没有殖民国家——殖民权力不再是民族-国家而是全球公司本身。从长远来看，我们不仅会穿巴纳纳(Banana)共和国的衬衫，而且会生活在巴纳纳共和国中。

当然，全球资本主义意识形态的理想形式是文化多元主义。从空洞的全球立场来看，这种态度把每种局部文化当做殖民者来对待，它把被殖民者作为“土人”，而“土人”是更值得仔细研究和尊重的。也就是说，传统帝国殖民主义和全球资本主义自我殖民化的关系恰恰与西方文化帝国主义和文化多元主义间的关系相同——正如全球资本主义包含了不存在殖民民族国家宗主国的殖

民化悖论一样，文化多元主义包括一种对无自己特殊文化根基的局部文化的一种保护性的欧洲中心主义者的尊重。换句话说，文化多元主义是种族主义的一种否定、颠倒和自我参照形式，一种“带有距离”的种族主义——它尊重他者的认同，把他者设想为自我封闭的“真正”共同体，其中文化多元主义保持了由他特许的普遍地位造成的距离。文化多元主义是一种种族主义，它掏空了所有肯定内容的自身位置（文化多元主义者不是直接的种族主义者，他并不反对他者，不反对他自身文化的特定价值）。但是，他保持了作为普遍性的被赋予特权的空洞点的位置，从中能够欣赏（和贬低）其他特殊文化——文化多元主义者对他者特殊的尊重是肯定自身优越的恰当形式。

政治是与预先规定参数的无预先认定规则进行霸权斗争的领域，从这种政治的后马克思主义的反本质主义立场来看，把“资本的逻辑”概念作为旧的本质主义者立场而抛弃掉是很容易的。这种认同非但不能简约为一种经济过程的意识形态文化效果——经济过程包括从标准文化帝国主义到对混血种族的财富、性等更宽容的文化多元主义，而且，它是一种长久又困难的政治文化斗争的结果，虽然斗争的后果绝不是由“资本逻辑”的优先性对应物来保证。但是，关键点在于，这种斗争是多种族、性和其他认同的政治化和肯定。它通常作为对不可见却更遭禁止的障碍的背景而发生：全球资本主义系统能够容纳认同的后现代政治的后果。在这个程度上，它们并不干扰资本的平稳流通——一旦政治干预对它造成了严重威胁，一系列复杂的排除措施会把它废止。

既然他的位置暗示欧洲中心主义内容的特权，那么文化多元主义的中立性是虚假的这个明显的反论点是怎样的？推理过程是正确的，但理由是错误的。支持普遍的文化多元主义的特殊文化背景或根基并非是隐藏在普遍性（文化多元主义者的普遍主义是

真正的欧洲中心主义者的……)面具之下的真理,而是恰恰相反,特殊根基的污点是虚幻屏幕,它掩盖了这样的事实,即主体通常是完全无根基的,它的真正立场是普遍性的虚无。让我们回顾一下里德(D. Leader)的例子:一个男子同他的女伴到餐馆里,当他向侍者要一张桌子时,他说:"请给我两张床",而不是"请给我两张桌子"。应当彻底放弃弗洛伊德的标准解释(当然,他的思想已经集中在早已计划好的饭后的夜间性生活)。潜意识下的性幻想的介入是一个屏幕,它是对方内驱力的辩护,对他来说,内驱力实际上比性更重要。[45]

马克思在对 1848 年法国大革命的分析中(《法兰西阶级斗争》),提供了双重欺骗的一个类似例证:在革命后掌权的执政党公开支持共和国,但在私下里,他却相信王政复辟——成员利用每一个机会来掩盖共和国程序,并且在他们内心深处,以每种可能方式来表明。但是,其悖论在于:他们行动的真理存在于其私下掩盖和蔑视的外在形式中。共和国形式并非仅仅是保王党人潜在欲望下的相似物,当然,它是对保王主义的一种神秘依赖;这使他们能够完成实际上的历史使命:实行资产阶级共和国法律和秩序。马克思也提到,执政党成员如何从反对共和国(在预备性辩论中,把法国作为王国提及等等)的偶尔的保王党人"口误"中获取专注的快感;这些口误实现了作为屏幕的幻象,这使得他们对表面上发生的社会现实视而不见。

这对今天的资本主义者而言也是一样,他们仍然坚持某些特殊文化遗产,把它确认为其成功的秘密源泉(日本当局遵循武士道符码等等);或者西方记者来调查日本成功的特殊秘密:对特定文化模式的参照是资本普遍匿名的屏幕。真正的恐怖不在于掩盖全球资本普遍性之下的特殊内容,而在于这个事实:资本是有效的匿名全球机器。它盲目按其轨道运转,事实上,并不存在特殊而秘密

的行为者来激活它。恐惧不在于(死的普遍的)机器。因而,结论是,强加于自身的文化多元主义的问题(不同文化生活世界的混血共存)就是其对立物表象的形式,作为全球世界系统的资本主义大量表现的形式:它为当今世界前所未有的霸权化作证。

既然社会想像的视域不再允许我们享受资本主义最终消亡的理念——正如我们所提出的,既然每个人都策略地接受资本主义仍然存在的事实——那么关键性能量似乎在文化差异斗争中找到了替代性发泄途径,它使资本主义世界体系的基本霸权完好无损。因此,我们在为少数民族、同性恋者(男子和女子)以及不同生活方式等等而斗争;而资本主义追求胜利进军——在“文化研究”的幌子下,今天的关键理论是为资本主义不受约束的发展实施终极服务,通过积极参与到意识形态的努力中而使大量存在变得不可见。在后现代“文化批评主义”的主导形式中,作为世界体系对资本主义的提及倾向于产生对“本质主义”、“基要主义”等等的指控。政治本身的范围被以某种方式非政治化,这是经济的非政治化的代价:政治斗争本身转化成为对认可边际身份与宽容差异的文化斗争。[46]

精英主义的多元文化主义者的自由主义虚假存在于内容和形式之间的张力中,这在宽容普遍性和共济会纲领的伟大意识形态计划中有所体现。共济会纲领(基于理性之光,人人皆兄弟)的教义及其表达和组织(带有创始仪式的秘密社会)形式有明显冲突。也就是说,正是共济会纲领的表达和阐释形式违背了其积极教义。当代自由主义“政治正确”的态度以一种严格类似的形式,把自身设想为已经超越了**自身社会范围内的种族认同作用的限制**(不固定于某个特定种族共同体,人人都是“世界公民”)。尽管是处于狭小的种族或共同体限制之中,狭窄的精英上层中产阶级圈子很明显是与大多数普通民众相对的。毫无疑问,文化多元主义的宽容

被陷于向他者文化的特殊性让步太多但又不充分的恶性循环之中。

• 一方面，它容忍了他者，尽管它并非真正的他者，而是前现代生态智慧、迷人的仪式等等诸如此类的超然他者——此刻一旦运用他者规定其快感的特殊形式去对待真正的他者（也就是说，割礼、女性被迫带棉纱、被敌人折磨致死……），宽容也就不存在了。具有决定意义的是，作为一条规则，反对欧洲中心主义的文化多元主义者同样地反对死刑，并把它斥为复仇的原始野蛮习俗残留物——在这里，他们掩饰的真正欧洲中心主义变得可见（他们反对死刑的全部论证都是严格的“欧洲中心主义”，包含人类尊严和惩罚的自由概念，并且依赖于一种进化的图式，即从原始暴力社会到能够克服复仇原则的现代宽容社会）。

• 另一方面，宽容的文化多元主义的自由主义者通常能够容忍对人权的最粗暴干涉，或者至少不情愿来冒犯他们，唯恐被指控把自己的价值标准强加给他者。从我年轻时来看，我回忆起毛泽东的学生祈祷和实施“性革命”。当向他们提及中国的“文化大革命”包含一种对性能力的极端“压抑”态度时，他们很快就回答：在他们的生活世界里，性能力起着一种完全不同的作用。因此，我们不能把“压抑性能力”的标准强加给他们——只有以我们的标准来看，他们对性能力的态度看上去是压抑的……当文化多元主义者告诫我们，不要把人权的欧洲中心主义概念强加给他者时，我们不是也遭遇到了同样的立场？而且，为了将“商业优先”的事实合法化，这种伪“宽容”不也经常被跨国资本的发言人所激怒吗？

关键点是断定两种过量，即太多与不足这两种态度互补性：如果每一种态度不能觉察到特定的文化快感，即“受害者”在另一种看上去残忍且野蛮的文化实践中发现的快感（割礼受害者通常认为这是获得妇女尊严的正当方式），那么第二种态度就不能觉察到

他者自身分裂的事实——另一种文化的成员非但不能认同他们的习俗，而且还要获得指向他们与反对他们两者间的距离。在这些事例中，对普遍人权的西方概念的参照很适合作为催化剂，它启动了对限制自身文化的严肃抗议。换句话说，在"太多"与"不足"间不存在幸福的介质。因此，当一个文化多元主义者以这种近乎绝望的恳求来回应我们的批评时："不管我做错了什么——要么我对他者遭受的不正义太宽容；要么我把自身的价值强加给他者——那么，你们到底想让我做什么？"我们的回答是："什么也不做！只要你坚持错误的预设，你就一事无成。"自由的文化多元主义者并没有注意到：参与交流的两种文化都陷入了自身的对立之中，这阻止它完全"成为自己"——并且，唯一的真正交流是"共同斗争中的团结"；我发现阻碍我的僵局也是阻碍他者的僵局。

难道这意味着：解决方式在于对每种认同"混血性"的认同？赞美后现代移民主体的混血性是很容易的，它不再依附于特殊种族根基，而在不同文化权利间自由流动。不幸的是，两种完全不同的社会文化水平在这里凝结：一方面，作为世界上的上层和中层阶级的学者，只要带上签证，他们就可以自由过境并且实施其（经济、学术……）事务，并因而能够"享受差异"。另一方面，由于是贫穷或（种族、宗教）暴力，贫穷的移民被从故国驱逐出来。对他们而言，值得庆贺的"混血性"意味着：一种不能正确解决和合法化其地位的有形创伤经历。对于这些主体而言，穿越边境或与家人团聚这些简单的工作都是充满焦虑的经历，并需要极大的努力。对第二类主体来说，被剥夺了传统的生活方式是一种创伤震惊，它使其整个存在都不稳定——告诉他：他将享受混血性并且缺乏日常生活的固定认同，事实是他的存在是移民，不能被认同，并且因而包含了相同的愤世嫉俗（cynicism）的态度。正如在德勒兹和伽塔里（Guattari）（大众化观点）对精神分裂主体的祝贺中，他的根基破

碎的存在引爆了固定认同的偏执狂的原法西斯主义者的保护性屏障：对于被关注的主体而言，这种极端痛苦与失望的经历，被排除的耻辱，不能参与他所在社团事务的经历——从外在的、妥当的、"正式"的并且适用于后现代理论家的论点看——这些都作为颠覆性欲望机器的根本断定是值得庆贺的……

法律的左翼悬置

那么，了解文化多元主义后现代主义的虚假性的左翼分子对此有何反应？他们的反应假定了黑格尔式无限判断的形式——它假定了两种完全不相容的术语的沉思认同(speculative identity)："阿多诺(最精致的"精英主义"批评理论家)是布坎南(美国左翼平民主义的最低点)"。[49]也就是说，后现代文化多元主义者的精英主义批评(从 Christophar Lasch 到 Paul Piccone)都冒着赞同新保守主义平民主义的危险，对"共同性"、"地方民主"和"积极公民权"等概念进行重新肯定，这是作为"工具理性"以及我们的生活世界的官僚化和工具化的唯一政治相关概念。[50]当然，把今天的平民主义作为一种反对现代化过程的恋旧反应形式而抛弃掉或作为这样一种内在偏执狂而去寻找恶意的外在理由和一个秘密的行为者，这是容易的。行为者能为现代化(犹太人、国际资本、非爱国文化多元主义管理者、政府官僚……)承担责任。当然，问题在于把这种新平民主义设想为"虚伪透明"的新形式，这种形式非但不能提供资本主义现代化的严重障碍，而且还为它铺平道路。这些平民主义左翼鼓吹者所没有意识到的是这个事实，即今天的平民主义非但不能提供对全球资本主义的威胁，而且还保持其内在产品。

自相矛盾的是，今天真正的保守主义者是左翼"批评理论者"。

他们同时抛弃了自由的文化多元主义和基要主义者平民主义——很明显,他们意识到了全球资本主义与种族基要主义间的复杂性。他们指向既不属于全球市场社会,也不属于种族基要主义的新形式的第三范围:**政治的范围**,即市民社会与积极责任公民权(为人权和生态环境而斗争)的政治空间。但是,问题是政治空间的恰当形式正日益受到全球化攻击的威胁;因此,我们不应当回归它或重新复兴它。资本的后民族国家逻辑保持了实在性:它潜在于这一背景之下,即对全球化(自由的文化多元主义;通过辨认在基要主义出现之下对"工具理性"的对抗,拥有平民主义的努力;保持政治空间公开性的努力)过程的三种主要左翼反应看起来都不恰如其分。尽管最后一种方法是基于文化多元主义与基要主义间复杂性的精确洞察力,但是它避开了一个关键问题:**在今天的全球化条件下,我们如何彻底改造政治空间**?一系列特殊的政治斗争使资本的全球化过程完好无损,它的政治化很明显是不充分的。这意味着在后资本主义自由民主的框架内,应抛弃掉作为意识形态斗争的主要轴心,而不是强加于自身的反抗:一种在"开放"的后意识形态普遍主义者的自由宽容与特殊主义者新基要主义间的张力。为反对自由的中间派作为中立的、后意识形态的东西而出现,我们应当根据法律的规则,重新断言悬置起法律的中立空间之必要性的旧左翼信条。

当然,根据一些更高或更基本的利益,左派和右派都有自己悬置法律的方式。从反德雷福斯护卫者到奥立弗·诺思(Oliver North),右翼悬置承认对法律条文的侵犯,但是通过参照某些更高的国家利益而使其正当化:它把这种侵犯作为为国家至善所作的痛苦的自我牺牲。[⑩]对于左派悬置而言,提到《受到攻击》(*Under Fire*)和《保卫莱茵河》(*Watch on the Rhine*)两部电影就足够了。前一部发生在尼加拉瓜革命时期,当时一位美国摄像记者面临一

种麻烦的两难困境：就在革命胜利前，Somozistas 杀死了桑地诺(Sandinista)的一位克里斯玛领袖。因此桑地诺解放阵线请求这名记者伪造一张他们已逝领袖的照片，把他当做仍在人世并因而为 Somozistas 的"死亡"宣称辟谣——通过这种方式，他将对革命的快速胜利和缩短杀戮的痛苦作出贡献。当然，这一行为违反了报道的无偏见客观性这一职业道德并且使这名记者成为政治斗争的工具。最后这名记者作出了"左翼"选择并且伪造了一张照片……在根据海尔曼(Lillian Heilman)的戏剧而改编的《保卫莱茵河》中，这种困境则更加尖锐。在 20 世纪 30 年代后期，德国政治移民的逃亡家庭被卷入反纳粹斗争中，他们与其远房亲戚，一个美国中产阶级的小城镇的家庭住在一起。但是不久，以美国家庭的常见形式，德国人面对了突如其来的威胁。一名右翼分子诈骗移民，并且通过与德国使馆的接触而威胁到德国地下组织成员的安全。这个移民家庭的父亲决定杀掉他，并且因此把美国家庭陷入一个道德困境中：他们与纳粹受害者空洞的道德团结已经结束；现在，他们实际上已经偏袒并因通过杀戮而弄脏了他们的手……因此，这个家庭采取了"左翼"选择，或者，用克尔凯郭尔的话来说，是完成了一种**道德的政治悬置**。[@]

西方对波斯尼亚战争的反应所获得真实性的教训因而是：既然中立立场本身包含了偏袒(在波斯尼亚战争的事例中，关于巴尔干民族"种族战争"的"均衡"论证支持塞尔维亚人的立场)，因而没有一种方式能避免偏见。人文主义者的自由等距可以轻易地滑向其对立面或与之相合，这实际上容忍了最暴力的"种族清洗"。总之，左翼分子不仅仅违反了自由主义的无偏见中立。他所宣称的是**不存在这种中立**：自由主义的无偏见通常且已经是一种偏见。当然，自由主义中间派的陈词滥调是左翼与右翼的两种悬置，它在根本上归于同一，即对法律规则的极权主义威胁。左翼分子的全

部连贯性都依赖于证明两种悬置中的每种都遵循不同逻辑。当右翼通过反普遍主义立场而把道德悬置合法化，也就是说，通过对特殊（宗教、爱国）认同的参照，他否认了任何普遍的道德或法律标准时，而左派恰恰是对即将到来的真实普遍性的参照而把对道德的悬置合法化。或者以另一种方式说，左派同时接受了社会（不存在中立立场，斗争是构成性的）的对立特征，并且保持了普遍主义（以普遍解放为利益而言说）。从左翼视角来看，接受激进的方式——也就是说，政治——是社会生活的特征；接受“偏袒”的必要性是有效普遍性的唯一方式。

那么我们怎么来理解这个悖论呢？只有**这种对立是内在于普遍性本身**的，也就是说，只有普遍性本身分裂为“虚假”的具体普遍性，它将现存整体划分为功能与“抽象”普遍性（巴里巴尔的平等自由）的不可能/真实要求并使之合法化，这个悖论才是可以想像的。左翼的政治立场（与右翼的标语“为了每个人自己的位置”相对立）同样也会为了某一部分人而去质疑具体的现存普遍秩序。虽然这部分人内在于现存的普遍秩序，但他们在其中还是没有“合适的位置”（如非法的移民和无家可归者）。认同症候的程序是一种确定与必需的对应物，它是在某些抽象的普遍概念之后来确认特殊内容的标准批判——意识形态措施。也就是说，把中立普遍性斥为虚假（人权中的“人类”实际上是白种男性有产者……）；可以微弱地宣称（并且认同）**内在排除/排斥点，具体肯定秩序的对立面，作为真实普遍性的唯一点**。

很显然，生活于一个国家中的人民被划分为全权公民和暂住的移民工人，这种划分赋予全权公民以特权，并且把移民从公共空间中（正如男人和女人不是人类中的普遍中立种类中的两种一样，这种种类的内容包含了对女性“压抑”的方式）排除出去。更富有成果的是：在理论上和在政治上（因为它打开了对霸权的渐次颠覆

的方式),它是应以把普遍性视为排除点的相反模式来运作的——在我们的事例中,说"我们都是移民工人"。在等级结构社会中,对真实普遍性的测定依赖于"底层"人民受所有他者排除(例如:在前南斯拉夫,普遍性由阿尔巴尼亚人和波斯尼亚穆斯林代表,而被所有其他国家所鄙视)的相关的方式。最近,团结的"萨拉热窝是欧洲首都"的微弱言论也是作为体现普遍性的"排除"概念的一个例证:与萨拉热窝相关的受启蒙自由欧洲为与自身、与普遍概念相关的方式作证。

我们回想起的这些事例使以下这点清晰起来,即左翼普遍主义本身并不包含中立普遍内容(人类的共同概念等等)的任何一种回归。当然,它指的是这种普遍,只有在其结构被置换、脱节的特定因素下,它才存在(用黑格尔的术语讲是"为自身"):在一个给定的社会整体中,恰恰是这种因素被阻止实现其完全的特定认同,它代表了普遍范围。希腊"人民"代表普遍性不是因为它包含人口中的大多数,也不是因为它占据了社会等级制度中的最低位置,而是因为在这种等级制度中没有恰当的位置,只是一种冲突、一个自我取消的决定的场域(site),或者用当代的术语来说,一个述行矛盾的位置(他们作为平等者而更加强调呼吁——参与到逻各斯共同体中——目的是被告知:他们已被从这种共同体中排除出去……)。我们举一个马克思的经典例子,"无产阶级"代表普遍人类,并非是因为他是最低、最受剥削的阶级,而是因为他的存在是一种"生存矛盾",也就是说,它产生了资本主义社会整体的基本不平衡和不连贯性。现在我们看到:以一种精确的形式,普遍的范围与全球主义相对立。普遍范围照耀着症候置换的因素,它属于不存在部分的整体。因此,"混血性"概念的可能意识形态功能的批评毫无疑问鼓吹向物质认同的回归——这一点恰恰肯定了作为普遍性场域的混血性。[4]

尽管规范的异性性能力(sexuality)代表了全球秩序,其中每种性别都安排了特定位置。异常(queer)要求并非仅仅要求他们的性实践与生活方式在特殊性中及其他实践中被认可,而是未解决全球秩序及其排除性等级逻辑的某物。恰恰是这样,作为与"现存秩序"的脱节,异常代表了普遍性维度(或者能够代表它。因为政治化不直接计入个人的客观社会立场中,而是包含了主体化的姿态)。巴特勒[2]提出了反对抽象与政治化对抗的强有力论证,它发生在经济斗争与单纯文化上的异常认同斗争中,而不是"单纯文化上"的、性再生产的社会形式存在于社会生产关系的核心中。也就是说,核心异性家庭是所有权、交换等资本主义关系的关键因素和条件。因此,异常政治实践询问并且腐蚀规范的异性性能力,它对生产的资本主义方式构成了潜在威胁……我对这个主体的反应是双重的:我完全赞同异常政治,就它形而上学化地思考作为腐蚀了资本主义的潜在性的某物的特定斗争——如果客体能得以实现。但是,在转化为"后政治"宽容文化多元主义体制的过程中,我倾向于认同:今天的资本主义系统能够把异常要求中立化,并且作为一种"特殊生活方式"而吸收它们。难道资本主义不是一个长久的历史:主导意识形态-政治框架能够容纳(软化其颠覆边缘)运动并威胁其生存的要求?长久以来,性解放者认为:一夫一妻制性压抑对于资本主义的生存来说是必要的——现在我们知道,资本主义为了不提及斯文的沉溺于性快感这一情况,它不仅忍受,甚至积极地刺激和剥削"广泛的性能力形式"。如果相同命运等待着异常要求又会怎样?[3]不同性实践和认同(从施虐受虐狂到两性体和药物效能)的最近的扩散,远非对生物力量(用福柯的话来讲)的现存体制构成威胁;它恰恰是性能力的形式,这种形式由全球资本主义的现代条件产生,从而支持以多重转换认同为特征的主体性模式。

因而,"左翼"立场的关键因素是**普遍主义的断言**与参与斗争

的军事、分散立场的平衡：真正的普遍主义者不是那些祈祷对差异与无所不包的统一体以全球宽容的人；而是那些热情参与为实现真理而斗争的人，这让他们充满兴趣。从理论上看，宗教与政治的例子无处不在：圣保罗的无条件普遍主义(既然在主眼中，没有犹太人与希腊人、男人与女人的区分，每个人都会被救赎)，这使他成为反对不同"偏离"的原列宁主义斗士；马克思的"阶级斗争"概念(与旨在重新救赎全人类的普遍主义理论相对立)；弗洛伊德；伟大的政治人物戴高乐——1940年戴高乐独自在英格兰发起抵抗德国的占领的号召；同时他自行其是地代表整个法国言论，并因此造成了一个激进的分裂与分歧，这发生在其追随者与那些偏好通敌者"埃及妓院"(Egyptian fleshpot)的人之间。

用巴迪欧的话来说，在这里关键不是把这种政治斗争(通过对新普遍真理的暴力与偶然判断而发动)转化为存在秩序的术语——存在秩序中的群体和次群体认为存在秩序是具有一系列积极特征的两个社会实体间的斗争。斯大林主义的"错误"在于他把阶级斗争简化为一系列肯定特征(在生产方式中定位等等)的社会群体来定义的阶级间的斗争。从真正激进的马克思主义视角来看，尽管在作为社会群体的"工人阶级"与作为为普遍真理而军事斗争的无产阶级之间存在联系；但这种联系并非确定的因果联系，并且这两种水平必须被严格加以区分。要成为无产阶级，就必须假定一个特定的**主观立场**(阶级斗争注定要通过革命实现救赎)，这在原则上可应用于**任何**个体——用宗教术语来讲，不管他的(良好)工作如何，每人都被"主恩宠所触摸"("touched by Grace")，并且作为无产阶级的主体受到质询。因此，在阶级斗争中，区分两种对立面的界限不是"客观的"，它并非区分了两种肯定社会群体的界限，而在根本上是**激进主观的**——它包含了个体承担真理实践的立场。因而，主体性与普遍主义不仅仅不是互相排斥的，而是同

一硬币的两面：恰恰是因为“阶级斗争”质询个人来采取“无产阶级”的主观立场，这种诉求是普遍的，旨在不排除每个人。它进行的划分并非定义良好的社会群体间的划分，而是这样一种划分：它在存在秩序中对角(daigonally)运转为社会划分；这发生在那些从真理事件的感召中认可自身，成为其追随者的人与那些否定或忽视它的人之间。在黑格尔看来，真正普遍性(与存在的无所不包的全球秩序的伪具体普遍性相对)的存在是一种无尽无休的分歧斗争；这在根本上是普遍性的两种概念及(物质实践)划分。一些人鼓吹把存在秩序的肯定性作为知识和行动的根本视域；另一些人接受真理事件维度的有效性，它不可简约(不可计算)为存在秩序。

这是把纳粹主义从共产主义中区分出来的根本裂缝。在纳粹主义中，犹太人仅仅因为他是犹太人，因为他的自然属性，因为“他是谁”而是有罪的。即便在斯大林主义的时代，一些资产阶级或贵族也不会因其社会地位被判有罪——这里通常包含最小的主体化。参与阶级斗争依赖于决策的主体行为。斯大林摆样子的审判中的忏悔功能证明了这种区别：为使叛国者的罪有效，被指控者必须忏悔，也就是说，要在主观上承认自己的错误。与纳粹主义形成鲜明对比的是：对一个参与反对德国阴谋的犹太人来说，他的类似忏悔毫无意义。这正是被修正主义的历史学家的论证所忽略的，根据这一论证，对前统治阶级的列宁主义者的清洗(在两个例子中，人们被杀仅是因为他们所属阶级而不是因为他们的需要)已经预示了纳粹大屠杀。

因此，纳粹大屠杀并非仅仅遵循了苏联对革命敌人的共产主义清洗，而是以它作为条件(把它设想为一种反应，一种反对它的预防性罢工)。据此，反共产主义的修正主义历史学家的主题忽视掉了这一点。修正主义者强调，纳粹反对犹太阴谋的斗争是共产主义者阶级斗争的重复或翻版，但是，这远非为纳粹开脱罪责。这

个事实生动地解释了纳粹主义与共产主义间的更多差异：对共产主义者而言，这种对抗存在于社会大厦的核心；而在纳粹的“意识形态”中，它却中立化为特定民族（犹太人）的生物属性。因此，为代替由阶级斗争所划分的“社会”之概念，每人都被迫偏袒，我们得到的“社会”概念只是作为受到外来敌人威胁的团体：犹太人是外来入侵者。相应地，把共产主义革命恐怖和纳粹大屠杀设想为相同极权主义暴力的两种模式是一种完全的误解（在第一个事例中，我们与他们、敌人与消灭敌人之间的区分是根据阶级的差异来得到证明的——杀害对立阶级的成员是合法的；而在第二个事例中，根据种族差异——杀害犹太人是合法的）。纳粹主义的真正恐怖在于这种方式：它把社会对抗置换或中立化为种族差异，犹太人仅因他们是犹太人这个简单的事实而感到有罪，并不管他们做了什么以及他们如何主体化他们的状况。

排泄物认同的模糊性

对朗西埃而言，主体化包含了**特殊普遍**（singulier universel）的断言，它是社会大厦的特殊或过量部分，并且直接产生了普遍性维度。正如巴迪欧的思想一样，特殊普遍性的逻辑是基督教神学的：根本上的“普遍特殊性”难道不是代表人类、主自身的特殊个体？基督教革命并非基于这个事实，即根据“对症候的认同”逻辑，它作为特殊点而提供，这并不代表真正普遍性，它不是“人类的至高点”，而是最低的排泄物残余——自由通过对参与的认同、通过效仿基督，个人才能“实现永恒”并且变得有效普遍。这样，或许基督教神学参照也使得“对症状的认同”的立场的政治有效性的可能限制变得可以感知。

基督教的整个神学大厦依赖于这样一种排泄物认同——认同受难的主在两个盗贼之间痛苦地死去的穷困景象。这条奸计是利用了“基督教已成为统治意识形态”这一点。它把这种激进的排泄物认同与对现存等级制社会秩序组合起来:“穷人与富人,诚实者与有罪者,主人与奴隶,男人与女人,邻居与外邦人,我们都统一于基督。”尽管这种排泄物认同通过提醒富人和有权者他们的地位是不稳固的和偶然的而强加了穷人(“不要忘记他们也是主的子民”这句箴言)的同情和怜悯关照,但它仍然证实了他们处于这个位置,并且宣布每种对现存权力关系的公开反抗都是一种“道德上的罪”。微弱的断言“我们都是(犹太人、黑人同性恋者、萨拉热窝的居民……)”可以以一种极端模糊的方式起作用。它同样可以导致武断的言论,即我们的困境实际上与真正的受害者相同,也就是说,是对被排除者命运的一种隐喻式普遍化。

索尔仁尼琴的《古拉格群岛》在西方出版后不久,在一些“激进”左翼圈子中开始流行。他们强调,“我们的整个消费者西方社会也是一个巨大的古拉格群岛,其中我们被统治意识形态的锁链束缚,甚至我们的地位更糟,因为我们不知道我们的真正困境”。在最近关于割礼的讨论中,一名激进女性主义者同情地宣称:西方妇女正以某种方式遭受完全的割礼;她们为了保持对男性的吸引力,于是进行严格节食、大运动量身体锻炼,并且做隆胸和整容手术……当然,在这个事例中所作的宣称包含了真理的因素。一名激进中上层阶级学生宣称:“伯克里校园也是一个巨大的古拉格群岛”,在这个怜悯宣称中就包含了基本虚假的东西。这种对流浪者/受害人的怜悯认同的最著名的事例是1963年J. F. 肯尼迪的“Ich bin ein Berliner”——这个言论确切地说不是朗西埃所能想到的(顺便说一下,由于语法上的错误,当翻译英语时,变成了“我是多福饼”),上述言论难道不是很有意义吗?

走出困境的方式看起来很容易：对怜悯认同之真实性的测定存在于社会政治的有效性。那么它等同于何种有效措施？总之，**特殊普遍性**的政治立场是如何影响朗西埃所称的"**警察**结构"的？在两种警察（存在秩序）——一个是（倾向于）自给，另一个对正当的政治要求的整合更开放——间存在着合法的区分吗？是否存在类似于"政治的警察"的某物？当然，康德式（与巴迪欧分享）的答案是：任何一种对政治（真理事件）的警察（存在秩序）认同、任何一种通过真理把自身直接设想为存在的社会政治秩序的构成性结构原则的程序，都会导致其对立面，即"警察的政治"以及革命恐怖（最著名的例子是斯大林的灾难）。问题在于，一旦我们试图向怜悯认同提供症状，向**普遍特殊性**提供一个确定的内容时（抗议者宣称"我们是移民工人！"他们到底**想要**什么？他们对警察权力的**要求**是什么？），平等自由的激进普遍主义与特定认同的后现代断言间的古老对比伴随着复仇而重新出现。这在同性恋政治学的僵局中是一清二楚的：当同性恋得到公共言论的承认时，它害怕失去其特殊性。那么，为了保护你的特定生活方式，你想要**平等权利还是特定权力**？当然，答案是：**特殊普遍性**的怜悯立场能作为歇斯底里立场而起作用，它**延迟**满足而避免决策。也就是说，用**不可能**的要求和"制订是为了被抛弃"（made to be rejected）的要求来攻击警察/权力大厦时，**特殊普遍性**姿态才繁荣。它的逻辑是："当要求你做这件事时，我实际上要求你不要做它，因为**那不是它**"。这里的情境是不可判定的：激进的政治计划不仅由于与警察秩序（革命激进派的永恒抱怨：一旦改革派掌权，他们仅改变形式并且把它们纳入旧的世界中）达成的妥协而遭背叛，而且伪激进化的相反例证也可能存在，它比温和的改良主义者的建议更适合现存的权力关系。[59]

我们要在声称普遍的特殊性这一主张所阐释的两个对立主体

之间作进一步的区分。难道这个主张是被排除的受害者本身(古代雅典的人民、法国大革命中的第三阶级、犹太人、巴勒斯坦人、黑人、女人、同性恋者……)的直接主张:提议把自身的特定困境作为"人类"普遍性的代表。或者它是由他者,即相关的"受启蒙"的公众所形成的团结的主张?难道功能的两种模式是彼此相关的吗?有疑问的区分是在普遍的公共宣称与被排除的组成部分的宣称之间的区分。其中前者认为"我们是他们(被排除者的组成部分)的全部";后者认为"我们是真正的普遍性(人民、社会、国家……)"——尽管表面上是纯粹的对称,这种颠倒从来没有产生直接的对称效果。例如,马克思把等价物的"高级形式"简单地颠倒为一般形式(从一种状态,A 商品表达了一系列商品 B、C、D、E、F 的价值,到另一种状态,A 商品自身表达了(产生了)商品 B、C、D、E、F 的价值),这产生了拜物教的后果。也就是说,它赋予 A 商品特殊光环,使它拥有一种神秘成分,使它能作为所有商品的等价物而起作用。

黑格尔通常也会有深刻的沉思转换,通过单纯的对称颠倒而进行整个范围的改变。"自身即物质"的言论与"物质即自身"的言论决不是等同的。前者肯定自身对物质的单纯从属关系(我认识到自身是社会物质的从属物);而后者包含了物质本身的主体化。路易十六不是说"国家是我",而是说"朕即国家"。只有在第二种言论中,肯定的自我才被设想为物质本身的真理,所以当路易十六颁布命令时,不仅是他(固定的个体),而且是物质自身通过他而言说(在拉康的精确意义上,*moi la vérité parle*)。因而,在这种转换的必要性中存在着黑格尔的一个关键洞察力:肯定主体对物质的从属的明显温和姿态迟早会揭示其自身作为其对立面以及物质本身主体化的代表。因而它也存在于基督教的心中:不仅仅是人类神(man divine),上帝自身不得不变成人类(具有人类所有有限

的属性)。"生活是一种幻觉"与"幻觉是生活"也是不同的,前者代表了一种巴洛克的态度,它是以尘世生活为特征的虚幻的忧郁觉醒;而后者包含了一种积极的尼采态度,它完全包含并肯定出现的目标,来反对虚无主义对超验"真正"现实的搜寻。或者如果我们回归到我们的例子,"我们(国家)是所有移民工人"与"我们(移民主义)是真正的国家"也不相同。

接受行为

这或许是回归到我们起始点的时刻:为了完成政治普遍化这个步骤,我们已经讨论的四位作者的配备何其精良。在这里,对阿尔都塞的参照作为他们的起始点再次成为关键。正如我已经强调的,他们的理论大厦被设想为否定共同起始点、维持(或毋宁说赢得)与阿尔都塞的距离的四种不同方式;或许通过对不同方式的参照能够把他们的差别概念化,我们才能否定或压抑精神分析中的创伤核心:堕落、否定、严格意义上的压抑(与受压抑者的回归巧合)、取消回赎抵押权……为什么?

虽然他们在阿尔都塞起始点(他们的优点是:不允许自身陷入后现代或解构主义的泥沼中,他们从阿尔都塞向前迈进)上取得了重大进步,但是看起来,他们落入了"边际主义者"的政治陷阱,接受"不可能"的激进政治化的瞬间爆发逻辑,这种逻辑包含了自身失败的种子并且在面对现存秩序(真理事件与存在的秩序;政治与警察;平等自由与想像普遍性二者的组合)时会不得不退却。这个共同特征是与把主体简约为**主体化**过程相关的。朗西埃旨在这个过程,通过它,"没有部分的部分"开始陷入到为寻找社会可见性中的位置而诉讼中去;巴迪欧旨在基于对真理事件的忠诚的参与;巴

里巴尔目标在于一个政治中介，他坚持对平等自由的不可能要求以反对现实的任何现定秩序。在所有这些事例中，主体化并不与阿尔都塞心中的主体性相混淆，当他阐释意识形态的（错误）认同与质询时，主体化并非被斥为一种错误认同形式；相反，它被断言为某一时刻，其中本体化裂缝/虚无变得可以感知，作为一种立场，它腐蚀了存在、社会的差序结构以及作为警察的政治的肯定秩序。

认识到以下两者之间的关系至关重要，即主体简约为主体化和这些作者的理论大厦依赖于两种逻辑的基本对立的方式：朗西埃的男政治家和女政治家的对立，巴迪欧的存在和真理事件的对立，甚至还有巴里巴尔的想像普遍秩序与平等自由的对立。在所有这些事例中，第二种对立是政治的，它引入了存在的肯定秩序中的一种裂缝：当特殊要求开始作为不可能的普遍的替代物而起作用时，情境就变得“政治化”。因而我们拥有了对立的不同形式，它们发生在“物质”与“主体”之间，在肯定本体论秩序（警察、存在、结构）和一种不可能的裂缝之间，这种不可能裂缝防止这种秩序的最终关闭或阻碍其平衡。对双重性的三种形式的根本参照是一种康德式对立：它发生在客观现实的构成性秩序与自由的理念之间。因为自由的理念在本体论上从来不能完全实现，所以它只作为规范的参照点起作用。“正义”，即对普遍的基本与构成性本体论不正义的纠正，被当做一种无条件的不可能要求，因为它只有在反对自身不可能性的背景中才是可能的。当政治运动假装完全意识到正义，并把它转化为事物的真实状态，接着从虚幻的未来民主转换到“真实民主”时，我们就陷入了极权主义灾难中——用康德的术语讲，伟大转变成了魔鬼……当然，这两种水平并非仅仅是外在的：政治的真理事件的空间是开放的，这要借助于存在秩序中的症候虚空，通过结构秩序中必要的不连贯，通过一种多余（*surnuméraire*）、一种因素的构成性存在，这种多余不包含在秩序

的整体性之中，尽管在整体性中没有恰当的位置，正因为此——它是没有进一步的特殊规格的因素——它承认是对整体的直接体现；另一方面，正当的政治干预要在警察秩序及其重建(以便在其空间中“不可见”或“不存在”变得可见)中带来变化。

从这里应当得出两个黑格尔式的结论：(1)“政治”概念应包含政治与非政治/警察的冲突。也就是说，政治是政治本身与非政治态度(“失序”与“秩序”)之间的对立；(2)因此，“政治”是属，它从根本上包含两个种类，即它自身及其“社团主义者”/政治否定。尽管这是一种黑格尔式的扭曲，但我们讨论的是这种逻辑：它预先包含了自身的失败，把自身的全部成功作为根本失败；它坚持自身的边际性格作为真实性的根本符号；并且因而利用了一种指向政治本体论的对立面，即存在的警察秩序的模糊态度。这种逻辑不得不参照这种态度，它需要把它作为大敌(“权力”)，对我们来说，为了参与到边际/颠覆性行动——实现完全颠覆秩序的思想(“全球革命”)被斥为“原极权主义”——它必须是井然有序的。

这种批评不应被误读为对抽象和具体普遍性的传统的黑格尔对立的依赖：为反对作为普遍性对立面的激进否定性的断言——无限期地延迟了其实现过程的应然逻辑的断言——我并非鼓吹实行作为已实现的至善之“具体”肯定秩序的必然性。在这里，黑格尔的措施不是对作为理性唯一可能实现的肯定秩序的从属-英雄式接受，而是集中于并且解释了警察/政治秩序本身是如何依赖于一系列否定/错误认同的政治行动；其建基的立场如何是政治的(在这个术语的极端意义上，与警察相对)——用黑格尔的话说，肯定秩序如何只是对激进否定性的一种肯定。

让我们举朗西埃的中心概念：“不和”(*mésentente*，误解)。当被排除或不可见的“没有部分的部分”把它的困境政治化并且干扰了社会空洞的已建立的政治/警察结构或使这一结构再划分时，这

种不和才会通过断言自身是整体的替代物并且要求重新阐释其特殊位置的方式，即通过一种可见性的新模式而出现（当妇女把私人家庭空间的限制作为政治不正义的事例时，她把其困境政治化了）。难道清晰的权力/警察言说与其可憎的对立物（obscence double）间的模糊关系也包含了一种“不和”（误解）？难道这种可憎的对立物之间（“阶层间”公共否认的信息）是政治工具功能的可能性的“不可见”、非公共的条件？因而，权力不是可见性的唯一范围，它也不是自我透明的机器，让人们反对解释和接受进入公共推论空间的要求，也就是说，让他们抛弃/颠覆在权力/警察言说中享有的其（非）认同地位。与其（几乎）相对称性的对立面是**对公共权力/警察言说的拒绝，以便倾听/理解阶层间的信息**，即对其功能的可憎支持——面对它时，带着蔑视而把它抛弃……

权力“拒绝见到”的不是从政治空间中被排除的人民的部分，而是对自身公共警察工具的不可见的支持（根据粗俗的阶级分析：没有流氓无产阶级的隐蔽——公开却不被承认——支持，就没有贵族的统治）。因而，我们的观点是：边际主义者对承担权力责任的拒绝（用拉康的话来说，在其公共挑衅的幌子下，对主人的隐性要求。见拉康对 1968 年 5 月学生运动的歇斯底里性格的诊断）与权力的隐性联系严格相关（或成为其对立面）。这种联系发生在其自身的否定可憎附属物间——真正的“颠覆性”政治干预不得不试图把其纳入公共空间中的东西首先是一种可憎附属物，权力/警察本身依赖于它。警察秩序从来不仅仅是一种秩序：为了完全发挥作用，它必须欺骗、谩骂等等——*总之，为介入政治，要做颠覆性反对者假定要做的一切*。

在康德的政治思想中，基本原则（道德绝对命令的对应物）是“公共性的超验原则”（transcendental principle of publicity）：“所有行动都关注于其他人的权利，并且如果他们的行为准则与其公

共宣称的目标不相一致，那么，这些行动是错误的。所有需要公共性的指导原则（如果他们没迷失其目标的话）都与正义和政治相一致。”[⑤]在政治范围内，错误与罪恶是一种行为，其真正目的与公开宣称的目标相矛盾：正如康德多次强调的，即便是最糟糕的暴君也公开假装为了人民的利益而工作，而实际上是在追求自身的财富与权力。我们可以以一种相反方式来采用这条相同的行为准则：当一种政治认为其实际行动（或者，其行为准则）的公开暴露是自拆台脚时，它是错误（不正义）的。即便暴君也不会公开宣称：“我实施这种法律是为了镇压我的敌人并且增加我的财富。”这是反对这一背景的，即我们应当把主体放在公共意识形态言说的超我附属物中：我的可憎附属物恰恰是对公共意识形态文本的支持——这一文本为了具有可操性，不得不维持公共意义上的否认，即公共否认是自拆台脚的。我们的观点是这种否认构成了朗西埃所称的“警察”秩序。

平等的理想的观念，作为一种在其肯定性中遭背叛的真实的/不可能的无条件的要求——一种只有在权力/警察真空的短暂瞬间时刻中才能实现的要求，只有当“人们”“自发地”在官方代表的政治机构之外组织自身时（参见革命的早期、“真实”舞台上，许多左翼对“自发议会民主”的迷恋），它才会产生与保守主义者相近的革命追求。保守主义者努力来证明每种革命中必需的和不可避免的背叛或“退化为恐怖”，好像平等自由的唯一可能实现是红色高棉或圣得罗阵线。有人试图宣称：列宁主义政治是这种康德式边际主义左派态度的真正对比物，后者坚持其自身内在的可能性。也就是说，一名真正的列宁主义者和一名政治保守主义者的共同特征是：他们都抛弃掉了自由左派宣称的“不负责任”（鼓吹团结、自由等等的伟大计划，但是在具体和通常“残忍”的政治措施幌子下，不得不偿付代价时，他们却逃避责任）。正如一名真正的保守

主义者一样，真正的列宁主义者不畏惧行动、不畏惧接受所有后果（尽管可能不令人愉快），不畏惧实现其政治工程。基普林（布莱希特非常尊敬他）蔑视鼓吹自由与正义的英国自由主义者，认为他们暗地里依靠保守主义者为他们做必要的肮脏工作。据说自由主义左派（或“民主社会党”）与列宁主义的共产主义者的关系也是如此：自由主义左派抛弃了社会民主的“妥协”，他们要真正革命，但是在要偿付真正代价时却选择了逃避，并因而偏好于采取美好灵魂的态度并且保持双手干净。与这种伪自由主义左翼态度（他们需要为人民的真正民主，但是却没有与反革命斗争的秘密警察，也没有受到威胁的学院特权……）形成对比的是，如一名保守主义者那样，列宁主义者**在完全承担其选择的后果意义上**，在完全认识到夺取权力并实施它的蕴含意义上是可靠的。

现在我处于确定原康德式对立的致命缺点（在我看来）的位置上：对立是在存在的肯定秩序（或者是福利事业；或者是作为警察的政治）与平等自由的激进无条件要求之间，其中，后者标志着真理事件（或者政治）的出现。也就是说，这种对立是全球社会秩序与普遍本身范围间的对立。它隔断了进入全球秩序的分离线，没有考虑到“主”建基姿态的“过量”，没有这种“过量”，福利事业的肯定秩序就不能自我维持。在此我们的目的是：“主”的“非经济”过量对存在的肯定警察秩序之平稳作用的超越。在多元主义社会中，边际主义“激进”党派或政治中介能够遵守无条件要求的游戏规则，以及“我们需要这些”（教师和医生的高工资；较好的退休和社会安全条件……）的游戏规则。留给主的是寻找一种满足他们要求的方式——以政治为目标的无条件要求并非仅仅是福利事业……管理者的能力，而是作为秩序生存守护者的能力。这是主地位的另一关键方面：当人们要求吃煎蛋饼——采取不流行却必需的措施时，他从不逃避打破鸡蛋的责任。总之，当事情出错时，

"主"从来不放弃宣称"我不想要这些"的权利。

当然，这种地位从根本上说是一位冒名顶替者的地位。他的主性(mastery)是一种幻觉；但是有人愿意占据不稳固位置的这个事实却对主体有镇静作用——我们能沉溺于自身的细微要求中，并且清楚地知道："主"能确保整个机构不崩溃。真实的"主"的英雄主义恰恰包含：他情愿承担根本责任的不可能位置，并且采取不流行的措施来防止体系的分崩离析。这就是在布尔什维克掌权后列宁的伟大之处。与在恶性循环中的歇斯底里革命狂热相对比——这些狂热是：偏好于处于对立面的人，以及偏好(公开地或秘密地)于避免掌权以及完成从颠覆性行为到社会大厦平稳运转的责任之转换的人——列宁英雄般地承担了**治理国家**的重任：他不仅要作出所有必要的妥协，而且要采取必要的果断措施以确保布尔什维克的权力不崩溃。

因此，当朗西埃或巴迪欧把政治斥为警察(它仅关注于平稳的福利事业)时，他们没有考虑到这个事实：如果政治被局限在福利事业的术语中，社会秩序就不能复制自身。必须要有人承担根本责任，包括为了确保系统生存而采取必要妥协或者打破法律条文；把这种功能解释为对权力的无规则教条化坚持而不顾其代价，这是完全错误的。与警察对立的政治的鼓吹者没有考虑到"主"的这种内在过量：主支持福利事业自身。他们不知道这个事实：他们所斗争的、他们的无条件要求所激发的不是"商品的服务"，而是"主"的无条件的责任。总之，他们所不知道的是：他们对平等自由的无条件要求仍保持在歇斯底里挑衅的局限之内。这种挑衅是针对"主"的，以检验其能力的限制："他是否能够抛弃或者满足我们的要求，并且仍然保持全能的面目？"

与歇斯底里挑衅的规则相对立，真实革命性的检验是一种英雄式的情愿，它情愿遭受从现在体系的颠覆性侵蚀到新的肯定秩

序的转换。而新的肯定秩序产生于这种否定性，或者，用巴迪欧的术语来说，即真理转换为存在。[59]用更抽象的哲学术语来讲，对正当政治行为的即将到来的本体化的恐惧，对存在的肯定秩序的灾难性调换的恐惧，两者都是一种产生于视幻觉的伪恐惧。它赋予存在的肯定秩序之物质权力太多的信任，而忽视了这个事实：存在的秩序从来不是简单地给定的，而是其自身基于一些先前的行动。没有作为肯定的本体论的连贯整体的存在秩序，这种秩序的虚假相似物依赖于行动的自我消除。换句话说，行动的裂缝并没有引入后来的存在秩序之中，正是这种状况支持了存在的每种秩序。

或许，政治对立的警察/政治的根本哲学阐释是德里达的本体论与末世学说的二元对立，即是错觉的一种不可能的逻辑，它永远地阻止/差异化/置换本体论大厦的封闭。恰当的解构主义立场是：保持错觉的开放性并抵抗本体论封闭的诱惑。再者，把它转换为拉康术语是很容易的："错觉"是幻觉相似物的另外一个名称，它填充了不可简化的本体裂缝。在这里，正确的黑格尔式立场是把"错觉"概念转化为不可简化的补充物，这种补充物是任何本体论(不)可能性的条件。对于一些内在的微不足道的现实来说，它支持了错觉的开放性，如果存在一种对错觉范围的最小本体论支持的需要，那该如何？黑格尔以这种方式同意康德：实现平等自由(康德以把"规范"概念当做构成性的现象学错误的政治对应物作为特征)的抽象否定性必定以恐怖结束。他们之间的差别是他们得出了相反的结论：对康德而言，这意味着平等自由仍然是一种不可实现的理念——未来民主，为了避免抽象的绝对否定之荒谬，这种民主是可以慢慢被接近的，但永远实现不了；对黑格尔而言，它意味着这种绝对否定的荒谬时刻，这种消除每种肯定秩序的自我毁灭的爆发都总是已经发生，因为它是人类社会的肯定理性秩序的基础。总之，对康德而言，绝对否定意味着未来的一个不可能时

刻，它将永远不能转变为现在；对黑格尔而言，它意味着过去的一个不可能，它从来没有作为现在而完全经历，因为它的退却打开了现在的最小(社会)组织的空间。还存在抽象否定之爆发的许多名称，从亚当的堕落，经由苏格拉底到耶稣的受难，一直到法国大革命……在所有这些事例中，一种有害于给定(社会)物质秩序的否定立场击倒了一种更高、更理性的秩序。

注　释

① 这难道不是拉康式ISR(想像、象征、现实)的翻版吗？传统主义以体现在共同体生活方式中的想像的善为中心；现代主义以普遍善为中心；而后现代主义以实在的传播为中心。

② 在利奥塔那里，一般会遇到作为抵抗象征性的拉康式实在的模糊性：一方面，我们通过象征"一"的一种形式散布尚未极权化或霸权化的纯倍数——象征性的每种形式都是排外的，它压制了差异性；另一方面，不可言说具有绝对不正义/罪恶、大屠杀的形式，这些独一无二的事件不能转化为语言，在那里，象征性哀悼的工作不能够提供妥协(用道德术语来讲，这种区分是两种真实间的区分：一种是象征性的、人类堕落前的，是倍数的无知；另一种是绝对且不可言说的罪恶)。在第一个事例中，不正义是纯倍数自身象征性的行为，它在本质上是排外的；在第二个事例中，不正义是一个创伤点，它恰恰不能被象征化。因而，暴力/不正义同时是象征性与规避象征性的两种行为……这个悖论的解决方式在于纯倍数的基本现实和象征性世界两者之间存在着"消失中的中介"。现实的立场基于象征性自身，而暴力开启了并非象征性的现实之缝。

③ 拉克劳在对德里达的批评中，强调了德里达的全球哲学态度("延异"，每种同一性都不可避免地脱节等等)和他的"民主政治"概念之间的区别，后者向不可简约的他者之事件开放。从"认同是不可能的"这个事实中，难道不能作出对立的"极权主义"的结论？由此，我们需要一种强力来预防

爆发并且确保一种脆弱的秩序的最小化。但是，这是否也适用于拉克劳本人呢？从霸权观念中（它包含了在普遍与特殊之间的不可简约的区分，并且因而是社会的结构不可能性），我们为什么不能倾向于一种"强"极权主义政治，它限制了这种区分的尽可能多的后果？

④ 见拉克劳的'The time is Out of Joint'，p. 123。

⑤ 由于特殊内容把普遍霸权化，在普遍与特殊之间的短路的另外一个名称就是"缝合"（suture），霸权的运作把空洞的普遍缝合到特殊内容上去。因此，谢林必定被当做评论现代意识形态观念的始作蛹者：他是第一个系统阐释"伪"整体性和普遍性观念的人。对他而言，罪恶并非在于这种（普遍与特殊）区分之中，而是在于它们的伪/歪曲的整体性之中；他就是第一个系统阐释评论意识形态批判基本程序的人：洞察中立普遍性（也就是说，人权）表象下的姿态；将其"霸权化"的享有特权的特殊内容（也就是说，中上阶层的白人男子）。

⑥ 见拉克劳的'The time is Out of Joint'，pp. 14－15。

⑦ 同上书，p. 44。

⑧ 同上书，p. 14。

⑨ 拉克劳发展了关于国家整体性观念的逻辑。同上书，pp. 94－95。

⑩ 尤根·哈贝马斯的问题是：他放弃了探寻普遍的象征性方法。他只是恢复了作为"未完成工程"的现代性观念；他试图认识启蒙运动中迄今仍受阻的潜力，但是却迷失在其中。他迷失的是一种正确的辩证洞察力，通过它，那种看似外部的经验性障碍实际上是内在于这项工程之中的；而它避免完全认识启蒙运动。基本的黑格尔式步骤是把外在限制转化为内在的：启蒙运动是一项"未完成的工程"，这不是因为偶然的外部环境——它避免其完全实施，而是在于"观念中"——启蒙运动工程的全部实现将损害这个观念。

⑪ 参见昆廷·斯金纳的'Language and Social Change'，载于 *Meaning and Context ：Question Skinner and His Crities*，Oxford ：Polity Press，1988。

⑫ 毫无疑问，在拉克劳所描述的例子中，最符合霸权运作的是那些关于右翼平民主义的例子，从法西斯主义到贝隆主义：保守主义者重新拨款并且把平民革命的主题铭刻到该领域中，这种方式是霸权的重要例证。

⑬ 拉康试图做的恰恰相反：在他任教的最后几年中，他近乎绝望地努力来阐释"无头"(acephalous)且去主体性的知识之危险地位；这种知识不再依赖于先前的真理事件。这种知识被拉康称为"内驱力"。

⑭ 参见 Balibar，*La crainte des masses*，Paris，1997。

⑮ 这或许表达了今天真正的反法西斯主义准则，这是法西斯主义者荟萃的一种颠倒，也就是说，在意识形态水平上的技术祛魅(desacralization)，这由具体微观实践的观念来补充，它旨在保存和加强局部的有机联系。

⑯ 在这里，我引用了 Jacques Ranciere，*La mesentente*，*Paris*，1995。

⑰ 在部落、前国家的社会中，尽管也存在决定共同事务(公共场合)、共同商议、讨论和表决等等的真实且原始民主的程序，但这并非民主。其原因不在于这种政治包含了社会的自我异化——不在于政治是一种提升到具体社会对抗上的领域(正如标准的马克思主义者的论证所宣称的)，而是因为这些政治部落集合的诉讼缺乏一种政治悖论：即单一普遍性、"没有部分的部分"，它把自身作为普遍性的直接替代物。

⑱ 对部落民排泄物认同至关重要，当 Sue Sumii 看到她的亲戚珍视皇帝的排泄物时，她的结论是：以一种相同的方式，遵循"皇帝的两种身体"的传统——皇帝的身体代表社会机体——部落民；因此，即便是社会机体的排泄物也应当被珍惜。换句话说，Sue Sumii 把皇帝的两种身体看做是结构上的同源：即便是皇帝身体的最低级部分(排泄物)也应被复制成他的另一个伟大的身体，而它代表社会的机体。她的境况类似于柏拉图在《巴门尼德篇》中提到的境况：他要勇敢面对永恒形式/理念及其物质复本间关系的精确范围的尴尬问题，而物质实体又被作为其摹本的永恒理念在本体论上覆盖。难道也存在诸如烂泥或排泄物等物体的永恒理念？

⑲ 当然，准政治学有一系列不同且连续的观点：主要裂缝存在于传统与现代霍布斯阐释之间，这把注意力集中到社会契约论以及主权出现过程中个人权利的异化。哈贝马斯与罗尔斯的道德或许是这种态度的最后哲学残余。他们试图通过制定必须遵守的明确规则来取消与政治的对抗，以便无偏见的诉讼程度不会爆发到政治本身。

⑳ 更精确地讲，由于"政治经济学"术语开启了一种相反态度的空间。这种态度把政治引入经济的核心中去，也就是说，把经济过程的"非政治化"特

征贬为终极的意识形态幻觉。因此，马克思主义更加模糊不清。阶级斗争不能“表达”一些客观的经济矛盾，它只是这种矛盾的一种存在形式。这种模糊性也可以通过拉康“性能力规则”的术语来阐释。我们可以把“任何事物都是政治”解读为一种普遍的声明，它包含了一种例外，即客观经济过程（因此，通过把经济过程确认为对政治的悬置，要能够敏锐地洞察在明显非政治的伟大艺术品或意识形态产物中的一种隐藏立场，从而一代一代传承下去）。根据“非全部”的逻辑，也就是说，在“不存在非政治方式”的意义上，“任何事物都是政治”也就意味着：既然每种关于政治的声明本身都已经政治化了，因而，也就不存在一种无歧义的普遍方式来解释或定义政治本身的方法。

詹姆逊大胆声称：在新自由主义的最极端形式与马克思的社会主义之间存在着悖论，其中前者把人类行为的普遍模式当做效用最大化；而后者的中心在于社会的经济组织，在于“对物的统治”，因为两者都取消了存在政治思想的必要性：存在马克思主义的政治实践，但是不存在马克思主义的政治思想。对马克思主义（它缺乏一种自主的政治反思）的传统抱怨更是一种长处，而非短处。或者，正如詹姆逊的结论所言，我们与新自由主义者有很多共同点，实际上任何事物都保存其本质（Fredric Jameson, *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso 1992, p. 265.）。在此意义上，是否可以把新保守主义者的社群主义定义为对立观点，尽管一个马克思主义者仅在本质上与他们相同（需要一个和谐且有机的社会）。或许，相反的论点应该是：对政治范围本身的忽视都有其共运史的精确政治后果——斯大林主义的现象是否恰恰表明了对受压抑的政治范围的一种暴力回归？

㉑ 对这种政治而言，施密特否决的最明确迹象是国际政治（主权国家间的关系）对国内政治（内部社会对抗）的首要性。这种把外部他者作为敌人的关系是不是一种否认内部斗争（阻碍社会有机体）的方式？与施密特相比，左翼立场应当坚持作为保守主义的内部对立的绝对首要性。

㉒ 为解释政治过程，我们使用了隐喻框架。因而，它从来就不是纯粹的和中立的：它用图式表述了政治的具体含义。超政治参照了战争模型。政治被设想为一种社会战争的形式，一种与“他们”、与敌人的关系。原政治倾

向于参照医疗模型：社会是一种有机的组合体；社会划分正如这个有机体中的疾病。也就是说，我们应当斗争的敌人是一种致癌入侵者、害虫、一种必须要消灭的外部寄生虫，如果要重新建立社会机体的健康的话。准政治使用了对抗性竞争的模型，它遵循一些共同接受的规则，如运动项目规则等。超政治依赖于科技的工具程序模型。而后政治包含了商业谈判和策略性妥协的模型。

㉓ 见拙著 *The Plauge of Fantansies* (London: Verso, 1997)第二章。

㉔ 顺便提及的是，"作为想像必然性的自由"的观点听起来是黑格尔式的，它却是对关于必然性的真正自由的黑格尔式沉思认同的一种对立面：黑格尔式的自由并非这种行为，它起到了一种作为预设必然性的工具的作用。

㉕ 参见 Claude Lefort, *L'invention démocratique* (Paris: Fayard 1981)。

㉖ 另一方面，资本主义与共产主义的区别在于：共产主义被当做一种不可能实现的理念；而资本主义能够自发地起作用，因而不存在《资本家宣言》。在共产主义情况下，我们必须遵守规则来寻找犯人，指责党、斯大林、列宁甚至马克思自己，对成千上万的逝者而言，这是一种"净化"；而在资本主义情况下，没有人可以归罪于人或者推卸责任，事情仍按那种方式出现，尽管在以人类和环境为代价破坏原始文化方面，资本主义并不缺乏破坏性。

㉗ 参见 Ranciére, *La mésentente*, pp. 144—146。

㉘ 在性能力领域中，作为色情与勾引的区分，假象（与现实重叠）和出现的关键性区分很容易辨认。色情展示了"全部真实的性"，并因此产生了性能力的纯粹假象；而勾引的过程完全包含在出现、承诺和暗示的游戏中，并因此激发了超感的伟大事物的难以捉摸的领域。

㉙ 在这个意义上，即便是尼克松访华和接下来的中美建交也是一种政治行为，尽管实际上它改变了国际关系领域中的可能（可行）的参数——的确，我们可以做不可思议的事情，与死对头正式对话。

㉚ 参见 Ranciere, *La mésentente*, pp. 162。

㉛ 参见 Balibar, 'La violence: idéalité et cruauté', 载于 *La crainte des masses*。

㉜ 对这个中心思想的进一步发展，见拙著 *The matestases of Enjoyment*

(London: Verso 1995)第三章。

㉝ 参见 Balibar, *La crainte des masses*, pp. 42—43。

㉞ 对这种方式的冷嘲的态度的详细解释,见拙著 *The indivisible Remainder* 第三章。

㉟ Mario Vargas Llosa, 'Hooligans, the product of a high civilisation', *The Independent*, (1998/06/27), The Weekend Review, p. 5.

㊱ 这种逻辑在前南斯拉夫被发展到极致,其中工人罢工的观念不被理解,因为根据主导意识形态,工人自我管理公司,那么,他们罢工是要反对谁呢?

㊲ 这里有一点非常有趣。在与衰落的社会主义斗争的过程中,"政治"这个术语是如何以一种颠倒的方式起作用的:共产党(代表警察逻辑)把这种情况(谈及"反革命倾向")政治化,而反对派运动却支持认为它们基本上是"非政治"。公民-道德的特征是:他们只是代表尊严、自由等简单价值,毫无疑问,他们的主要能指是团结的"非政治"观念。

㊳ 换一种方式来看,实体是对虚假性进行惰性对抗的一个名称,例如,理性主体的洞察力告诉我们:某一观念是错误的;它依赖于我们的错觉,我们"盲目且迷信的偏见"。这种观念令人费解地存在着,我们所讨论的是一种实体。实体远非描述了真理,而是虚假现象的内在坚持。因此,荣格原型指向"精神实体"的维度:它们表明了那些一再回归的内在精神形式的维度,尽管长久以来,我们已经在理论上侵蚀了它们。

㊴ 亚伯拉罕对唯灵论(对于那些喜欢这类事物的人而言,我认为这恰恰是他们想要的那类事物)的评论表达了国家主义者自我封闭的重言式特征,如果用它作为国家主义者的特征,能够更好地起作用。但是如果把它应用到真正的激进民主制中,它就不会起作用:我们不能谈及这种真正的民主参与,因为对于那些喜欢这类事物的人而言,这恰恰是他们想要的那类事物。

㊵ 参见 'Les universels', 载于 Balibar, *La crainte des masses*, pp. 421—454。

㊶ 拉克劳的反对处于差异逻辑和对抗逻辑之间,其中,前者把社会作为不同的象征结构,而后者把社会作为一种"不可能"、被一种对抗性分裂所反对。拉克劳的反对所显示出的对比是很清晰的。今天,差异逻辑与对抗

逻辑间的张力采取了一种紧张形式，它是在谈判的自由-民主领域和在善恶间、在我们与他们间斗争到底的"基要主义者"领域之间。

⑫ 上世纪之初，Béla Bartók 誊写了成千上万首匈牙利民间歌曲，它激发了对复兴罗马帝国的信徒的长久仇恨，而这恰恰实施了复兴其真正的种族根基的计划……在斯洛文尼亚，天主教会和国家主义者描绘了 19 世纪乡村的田园诗般的画卷。毫无疑问，从那时起，一位斯洛文尼亚作家的文化人类学笔记就得以出版，但它们大多已被人忽视：它们提供了乡村日常生活的场景，包括诱奸儿童和强奸、酗酒和残忍的暴力……

㊸ 见证民族国家衰落的最能说明问题的一个次要事件是：美国和其他西方国家中私人监狱这种可憎机构的缓慢扩散：对国家（身体暴力和强制）垄断的采用成为了国家与私人公司间契约的对象，其中，私人公司为了利润对个体施加强制——我们所拥有的仅仅是，对合法使用暴力进行垄断的目的，它（根据韦伯的理论）规定了现代国家。

㊹ 参见 Scott Lash 和 John Urry，*Economies of Sign and Space*，London：Sage 1994。

㊺ 见 Darian Leader，*Why Do Women Write More Letters Than They Post?* London：Faber & Faber 1996，pp. 67—68。在里德所引用的趣事中，起作用的对立面在德国 Magnum（一种大的棒式冰淇淋品牌）的公共场合中得以阐释。首先，我们看到一个对贫穷的工人阶级恋人热情拥抱。当他们同意做爱时，女孩让男孩到附近的海边商店去买避孕套，这样他们可以更加安全地做爱。男孩走进了有安全套发放机的走廊，并且注意到它的旁边有一个自动出售的 Magnum 的柜机。他掏了一下自己的口袋，发现自己仅有五马克硬币，只能购买一个安全套或一个冰淇淋，而非全部。经过一番犹豫，我们看到他津津有味地舔着冰淇淋。字母上写着："有时你应该正确对待优先权"。Magnum 棒式冰淇淋的明显内涵是大的阴茎：在最后一个镜头中，男孩舔着冰淇淋，他快速抽动的姿态在模仿一种强烈的口交。因此，"正确对待优先权"的信息也可以一种更加直接的性方式来解读，准同性的口交经历要好于直接的异性性交经历。

㊻ 当然，值得讨论的是：资本本身的循环运动已经是一种象征性现象，而非外在的反对文化的事物（拉康是否强调：《资本论》第一章是能指逻辑的权

威运用?);而在另一方面,文化现象本身也不是物质生产的场所,它体现在社会经济权力关系的网络中。当完全赞同这些论点时,资本的社会经济逻辑就提供了一种全球框架,它决定了文化拥有的整体性。

㊼ 在我们的新技术时代下,无限判断的另外一个事例是:精神(超验启发、觉醒)是一种胶囊[所谓的"谁知推进剂"("cognitive enhancer" pill)]。

㊽ 见 Paul Piccone,'Postmodern Populism',*Telos 103*(Spring 1995)。我们同样应当注意 Elizabeth Fox-Genovese 的努力,他试图反对中上阶级的女权主义。这种主义的兴趣在于文学问题、电影理论、女同性恋的权利等等;"家庭女权主义"则集中于对普通劳动妇女的关注,并且阐明了一个具体问题:在家庭中,面对职业和孩子的双重压力应当如何生存? 见 Elizabeth Fox-Genovese:*Feminism Is Not the Story of My Life*(New York:Doubleday 1996)。

㊾ 对公共(合法)规范的右翼主义悬置的最简洁阐释由 Eamon de Valera 提供,即"人民无权做错事"。

㊿ 对暴力和"道德的政治悬置"的接受是一种限制,其中,即便是最宽容的自由主义态度也不能违反——目睹激进的后殖民主义者的非洲美国研究所产生的忧虑,这是关于在非殖民化过程中,法农(Frantz Fanon)对暴力不可避免的一种基本洞察。

51 我们所谈及的普遍并非一种确定内容的肯定性普遍,而是一种空洞的普遍,一种没有肯定观念来详细说明其轮廓的普遍;一种只存在不正义经历所掩盖下的普遍;这种不正义特定主体是那些将其困境政治化的人。当然,哈贝马斯的答案是这个事实:主体经历了作为"不正义"方面的困境,它指向一些含蓄的正规结构,而这只在其请愿中才能起作用。但是,朗西埃认为这恰恰是一种可以避免的哲学诱惑:从空洞普遍到一些确定的实定内容的每一种转化都已经暴露了其激进特征。

52 见 Judith Butter,'Merely Cultural',载于 *New Left Review* 227(pp. 33—44,1998 年一、二月卷)。

53 巴特勒强调,界定一种特定社会运动的差异并非来自其他运动的外部差异,而是一种内在的自我差异——遵循拉克劳的观点,我想要声明的是,这种差异是铭刻普遍性的场所。在其实际存在中,普遍是一种暴力、分裂

的自我差异，它防止某个特定时刻实现自我认同（也就是说，在特殊需求和普遍的反资本主义推动之间的奇怪运动中存在自我差异）。巴特勒认为，普遍性是取消和排除暴力的场所，并且因此强调它是如何被抵制的。与她不同，我想要说的是，**由于相同的原因，它应当被赞同。**

㊵ 在罗蒂反对"激进"文化研究的精英主义的近期辩论中有一些真理（见 Richard Rorty, *Achieving Our America* , Cambridge, MA: Harvard University Press 1998）。在激进地质询权力的虚幻幽灵的幌子下，他们恰恰符合现存权力关系的复制，这对任何人都没有威胁。或者，用本杰明的话来解释，他们激进地反对现存社会关系的态度与在这些关系中正确发挥作用共存，这更像谚语中的一个歇斯底里者，他适合于反对他所抱怨的剥削的网络，并且积极赞同这种复制。

㊶ Immanuel Kant, 'Perpetual Peace: A Philosophical Sketch'，载于 *Kant's Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 129。

㊷ 施密特的一个论点是：他把这种承担责任的无条件的意志确认为政治权威的核心。这种权威在典型的自由立法之外或之下，这些立法者参照善的平稳服务而行使权力。

第三部分　从服从到主体的匮乏

第五章 强烈的(非)依恋,或作为弗洛伊德的读者的朱迪思·巴特勒

为什么变态不具有颠覆性

我们可以从“康德和萨德”的理论得出如下重要结论:像米歇尔·福柯一样,那些宣称变态的颠覆性潜力的人迟早会否定弗洛伊德的潜意识。从理论上讲,这种否定根植于弗洛伊德强调的这一事实,即精神分析、癔病和精神病——**不是变态**——会产生潜意识:这种潜意识不是通过变态获得的。拉康继承了弗洛伊德的这一观点,多次强调变态总是一种社会意义上的建构性态度,而癔病则更具有颠覆性,并威胁着统治权。然而,这种情况似乎是矛盾的:变态者难道不能公开地承认并实现癔病患者幻想的东西吗?或者,就“主”而论,癔病患者难道不是以一种矛盾的方式——实际上相当于一种再次强调、更坚定地肯定“主”的权力的呼吁——来

激怒“主”吗？而变态者难道不是真正地在逐渐削弱“主”的地位吗？（我们通常这样理解弗洛伊德的论题：变态是神经症的消极面。）然而，我们却面临一种弗洛伊德潜意识的悖论：潜意识不是由我们幻想的秘密的变态情节构成，而且，只要我们仍然是癔病的，我们就会逃避对幻想的实现，而变态者却勇敢地“实现了幻想”。当我们实现（“用行动体现”）秘密的变态幻想时，所有的事都真相大白，却不知怎的忽略了潜意识——这是为什么呢？

因为弗洛伊德式潜意识不是秘密的幻觉内容，但在秘密的幻觉内容转变成/变换成梦（或癔病的症候）的内容这一过程中，就会出现介于潜意识和幻觉两者之间的东西。确切地说，潜意识是被变态者用行动体现出来的幻觉情节所迷惑的东西：变态者坚信某些事情能带来快乐，如乱伦、“放火”和放置绊跌物（这种信仰“是”潜意识的核心）。因此，变态者，尤其是“天生的犯罪者”，萌发、筹划和实现能支持占统治地位的公共话语的秘密幻想，而癔病患者则对那些变态幻觉是否“真正做到这一点”表示怀疑。癔病不仅是秘密的欲望和象征性禁律两者争执的领域，而且首要地表达了这样一种怀疑，即秘密的欲望是否真的包含它们所允诺的东西——我们无力去喜欢的东西是否真的取决于象征性禁律。换言之，变态者杜绝潜意识是因为他们知道如下答案：什么能为他者（the Other）带来快感；他不怀疑这一点；他的立场是坚定的；而癔病患者却怀疑这一点，这种怀疑是一种永久的结构性的（自我）怀疑：他者能从我这儿得到什么？我能为他者做些什么？……

在“俄狄浦斯衰微”的时代，当主体性的范例模式不再是通过象征性的阉割融入到父亲法律（paternal Law）中的主体，而是遵循超我的享乐命令的“多形态的变态”的主体时，变态和癔病之间的对立关系就特别明显。鉴于今天的政治情景，如下问题变得更加迫切，即我们怎样使变态的主体癔病化（我们怎样反复向他灌输

缺乏的维度和对他自我的怀疑这一思想):资本主义市场关系中的主体是变态的,而这个"民主的主体"(现代民主所意指的主体性模式)本质上是癔病的(没有权力的名义上的公民)。换言之,从主体性经济来讲,赶上市场机制之时的资产阶级和涉及全球政治范围的公民之间的关系就如同变态者和癔病患者之间的关系。因此,当朗西埃称我们的时代为"后政治时代"时,他的目的是要实现政治话语(社会联系)的如下转变,即从癔病到变态的转变:"后政治"是一种管理社会事务的变态模式,一种被剥离了"癔病化"普遍的维度。

有人可能听说:今天,癔病不再属于性化的(sexualized)受害范围,而是属于非性化(non-sexualized)的受害(侵犯某人灵魂的创伤性暴力带来的伤害)范围。然而,只要受害的主体对创伤性的迷恋的态度是模棱两可的;只要他暗自以"变态"为乐;只要他对痛苦的来源有一种强烈的吸引力,我们就认为他是癔病的——癔病患者在面对恐惧和厌恶的客体(object)时,总表现出一种模棱两可的态度,癔病实际上正是这种态度的代名词。对痛苦表现出的过度快感是"性征化"的另一个名称:如果某一情境是性化的,主体就会把自己束缚于性变态的圈中。换言之,我们应该仍然坚持先前弗洛伊德有关癔病的性的特征的论题:弗洛伊德的多拉(Dora,一位癔病患者)为什么对她父亲和K先生的虐待一点都不抱怨呢?

对此,我们要说明的是:一个人肯定但不直接把同性恋(或任何违反异性恋规范的其他性行为)限定为一种"性变态"。然而,有人可能会问:我们怎样把同性恋的事实归人主体的符号领域(symbolic universe)呢?什么样的主体态度才能支持它呢?但是,我们说,确实存在性变态的同性恋(受虐待者或虐待者假装知道什么东西能给他者带来快感);也存在癔病的同性恋(他们往往

为了正视“我为他者做些什么”、“他者从我这儿得到什么”等这样的困境选择了同性恋）。因此，在拉康看来，性行为的形式（同性恋、女同性恋、异性恋）和“病态”主体的符号体系（symbolic economy）（性变态、癔病、精神病）之间不存在直接的联系。为此，我们可举一个例子：食粪。这种行为不一定是“性变态的”，因为我们可以把它归入癔病的系统内——食粪可起如下作用，即癔病地挑衅或质疑他者的欲望：为了测试我对他者欲望的容忍程度，我食粪又怎么样——当他看到我食粪时，他依然爱我吗？他最终放弃把我作为他的客体吗？如果主体认为其伴侣的粪是神圣的物质，因此，他想通过食粪，从而与神接触并得到神的力量，那么，这就是精神病的行为。当然，如果主体在食粪时扮演他者欲望的客体-工具这一角色（他这样做的目的是使伴侣兴奋），那么这就是性变态行为。

一般而言，有趣的是，当一个人描述一种新现象何时发生及怎样发生时，他通常忽视占支配地位的癔病作用，强调据说是更为“激进的”性变态或精神作用。例如，就拿互联网来讲，有人会向我们解释并强调：互联网怎样为一个人符号身份的重塑这种多形态的性变态游戏提供可能，或强调互联网怎样使我们倒退到病态乱伦的境地，使我们沉浸在一种吞噬我们的母亲原质（the maternal Thing）的电影当中，并剥夺我们符号距离和反思的能力。然而，当我们上网时，一般反应仍然是癔病的困惑的反应（一种永恒的疑问）：“我怎样容忍一位匿名的他者（Other）？它（It）需要从我这儿得到什么？他和我一起玩什么游戏？”……

就癔病和性变态之间的对立关系来说，值得一提的是阿多诺（Adorno）的《新音乐哲学》（*Philosophy of the New Music*），这是一部辩证分析“乐派斗争”的巨著。阿多诺为了详细地说明以勋伯格（Schoenberg）和斯特拉文斯基（Stravinsky）为代表的现代音乐的两种基本倾向之间的对立，他运用了癔病和性变态的临床分类

法(clinical categories):勋伯格的"现代"音乐展现了癔病情绪的特征(对创伤遭遇的焦虑性反应);而集成所有音乐风格的斯特拉文斯基充分地展现了性变态的特征,他放弃了严格意义上的主体性范围,采用了多变的主体性这一立场,即不具有任何特定的元素或模式的真正意义上的主体性。

然而,为了让这种对立发生哲学意义上的转变,有人试图声称,拉康对与性变态者的违反相对立的癔病患者的忠诚使他在其最后的教学生涯中富有情感地说:"我厌恶哲学。"就这句话来讲,有人就会立即提出列宁主义者的问题:拉康头脑中的哲学是哪一种(独一无二的)哲学;对于他来讲,哪一种哲学能代替"这样"的哲学呢?与弗拉斯科斯·勒尼奥(Francois Regnault,他注意到了拉康在1975年《反俄狄浦斯》这本书出版后所作的一个报告)[①]一样,有人可能认为遭受批评的、非传统的黑格尔的形而上学哲学正是德勒兹的哲学(德勒兹是一位研究普遍性变态的哲学家,如果曾经有这么一位哲学家的话)。也就是说,德勒兹对"恋母情结"精神分析的批评难道不是对癔病的性变态式的拒斥吗?癔病主体对符号权威总是持一种模棱两可的态度(像精神分析学家认为的,"压抑"引起病态,但他们仍然认为,这种"压抑"是文化进步的条件,因为只有这种病态的虚空才存在于符号权威之外),而性变态者却极度地削弱符号权威的基础,并完全支持前符号(pre-symbolic)的里比多的生产…… 当然,在拉康看来,精神分析的"反恋母情结"的激进化是一种我们无论如何都该避免的陷阱模式:一种完全符合现存权力安排的错误的颠覆性模式。换言之,拉康认为这些哲学家的"激进"(他们不怕质疑前提条件)是一种违反的(transgressive)激进模式。

如果历史上存在一位性变态哲学家的话,那么福柯便是。福柯认为,禁律和欲望之间的关系是间接的,并且它们具有绝对的内

在性(immanence):权力和抵制(反权力)是互为前提的——即对不正当欲望进行分类和调整的禁止性措施产生了权力和抵制。众所周知,早期基督教遁世修道者在对应该避免的情况进行详细描述时(因为这些情况会挑起性的诱惑),就知道一种诱惑物怎样起作用(简单的一笑、一瞥、一个防御性的手势或帮助的要求都能带来性的暗示……)。但问题在于,福柯认为,惩戒性的权力机制产生了它们施加强制力的客体(主体不仅受权力压迫,而且认为自己是这种压迫的产物)。

> 向我们描述、让我们去解放的人,其本身已经体现了远比他本人所感觉到的更深入的服从效应。有一种"灵魂"占据了他,使他得以存在,而这个灵魂本身就是权力驾驭肉体的一个因素。它是政治意志自由的效应和工具;这个灵魂是肉体的监狱。[②]

他似乎心照不宣地承认,要想有效地抵制权力,绝对的持续性抵制权力是不够的,因为这种持续性的抵制不是"游戏部分"(part of the game),它使主体豁免于从早期的基督教教义到精神分析以来的政治惩戒性模式。福柯认为他是在古代(Antiquity)找到这种例外的:"及时享乐"(use of pleasures)和"关注自我"(care for Self)这些古代概念仍然没有涉及普遍法。然而,福柯在他最近的两本书中运用了古代概念:严格意义上的幻觉,即规训的幻觉。但即使在禁欲主义的文章中,这种规训的幻觉也不会提及没有性能力的象征性的快乐法则/快乐禁令。福柯试图摆脱权力和抵制的恶性循环,求助于一个"永不落"国家的神话,在这个神话中,规训是自生的(self-fashioned),它不是一种被普遍的道德规则强制的程序。在后幻觉(phantasmic Beyond)中,一个人只有通过一种不

同的方式,即一种与马林诺夫斯基-米德(Malinowski-Mead)对非压抑的(non-repressed)宁静的性能力的神秘描述相关的方式,才能接触到后来才接触到的相同的规训机制。难怪福柯以一种完全不同于他平常的读书习惯来理解前基督教的著作:他的最后两本书更接近于标准学术性的"思想史"(history of ideas)。换句话说,福柯对前基督教的自我(the Self)的描述是他对权力关系的冷嘲热讽描述的一个必要的浪漫而天真的增补,而这种权力关系已不复存在,因为在这一关系中,权力和抵制是重叠的。[③]

因此,在《规训与惩罚》和《性经验史》的第一卷中,当福柯变换权力的主题——政治权力、教育权力和性能力权力时,当他一次又一次地强调,19世纪对性能力进行分类、惩罚等"压抑的"尝试(不限制和约束某客体的"自然的"性能力)事实上产生性能力和导致性能力的增加(性被认为是人类行为的最高级的"秘密")时,从某种程度上讲,他难道不是在维护黑格尔的这一论题:对先验的自在(In-iteself)的反思性探究产生了不为人理解的X?(就女性的性能力摆脱父权制话语的控制而言,我们可能非常清楚这一点:女性性能力难道不正是男性话语的产物吗?女性性能力难道不是终极的男性幻想吗?)

就规训和控制而言,福柯认为受控制和镇压的客体已经成为规训机制的效应(合法的和犯罪的措施反而造成了犯罪的形式);主体抵制规训机制并尽量摆脱它的控制,而主体从根本上讲是从机制中产生的。为此,福柯评论说,看看19世纪打着"要自由地工作"旗帜的工人运动吧,这些工人正如早期自由主义的批评家保罗·拉法尔格(Paul Lafargue)的《懒散的权利》(*Right to Laziness*)一书指出的,解放自己的工人是规训的道德准则的产物,即他们试图摆脱资本的控制并使自己成为自律性的工人,工作完全是为了自己,自己完全成为自己的主人(并且因此,他们失去了反

抗的权利，因为他们不能反抗自己……)。从这个意义上讲，权力和抵制是紧密联系在一起的：没有抵制就没有权力(权力为了能发挥作用，它需要一个摆脱其控制的 X)；没有权力就没有抵制(权力是对这一思想的发展：受压制的主体抵制权力的控制)。

因此，人们最容易误解福柯在《性经验史》第一卷中为个人再阐述-再意指-移置(rearticulate-resignify-displace)他们束缚于其中的权力机制所提供的方法：福柯的整个论据的强有力性在于他声称权力的抵制是由它们似乎所要反对的基质(matrix)产生的。换句话说，他的“生物权力”(biopower)概念的意义在于它对如下内容作出了说明：规训的权力机制怎样通过穿透个体身体并越过“主观化”这一层面(“主观化”是指个体怎样从思想上主观化其困境，他们怎样与其存在的条件发生联系等困惑)来直接地建构个体。因此，从某种程度上讲，我们批评福柯没有提供这个主观化的议题是毫无意义的：如果一个人想要说明社会规训和服从，那么他必定会逾越这种主观化！然而(从《性经验史》第二卷开始)，福柯被迫回到这个被摈弃的主观化的议题：个人怎样主观化他们的条件，他们怎样与存在的环境发生联系。或者，用阿尔都塞的话说，他们不仅是被规训的国家机构束缚的个人，而且也是受质疑的主体。

然而，福柯的观点与黑格尔的观点有无联系或区别呢？巴特勒[4]认为他们的观点存在区别，黑格尔没有考虑规训行为的增生的(proliferating)效应。在黑格尔看来，刚刚形成的规训只作用于肉体，这个肉体以自在为前提条件，属于内在的人性的一部分，并且逐渐“扬弃”其直觉性；而福柯则强调规训机制本身怎样对它们努力压制和调整的原初增生起作用：正是性能力的“压抑”引起了性快感的新的形式……[5]然而，福柯所忽视的东西(尤其是反辩证)正是黑格尔认为的在性能力和规训的控制两者关系上的自我所指(self-referntial)的转变：忏悔的自我探究不仅发掘了一种性

能力的新形式——**忏悔的行为本身是性化的,并产生一种自我满足感**:"压抑性的法律不是与它所压抑的里比多无关,而是压抑里比多一直到这种程度,即压抑的法律成为一种里比多行为。"[6]

现在,我们对攻击性言语和性骚乱作一个政治上的适当探究:这不仅使我们了解(并因此产生)耻辱和骚乱的新形式(我们知道"胖"、"愚蠢"、"目光短浅"……都将被"指责"等代替);然而,结果是,改正了的行为本身宁愿通过一种极度辩证的方式开始参与到它所意欲改正并与之斗争的东西中——但当人们从"精神上指责"某人,而不是指责他是"愚蠢的"时,我们可能不会清楚地明白讽刺是怎样成为一种过度的屈辱性攻击——一个人采用礼貌的屈尊俯就的态度,在伤害之外又加以侮辱(众所周知,貌似礼貌的攻击所带来的伤害性比直接的侮辱话语所带来的伤害性更大,因为受伤害的程度是由攻击的内容和礼貌的表面形式之间的对比而加深的……)。总之,关于规训和调节性能力,福柯没有考虑到的是,权力机制本身变得性欲化的过程,即权力受到它试图"压抑"的东西的玷污。禁欲主义的基督教主体为了与诱惑作斗争,他们列举了各种诱惑的形式,并对这些形式进行分类;但他们实际增加了他们试图与之斗争的客体的数量。然而认识到这一点是不够的,问题是我们要察觉到:因抵制诱惑而痛斥诱惑的禁欲主义者怎样在他们自己遭受伤害的过程中发现了性快感。

在此,起作用的悖论是:不存在前存在的肯定肉体(preexisting positive Body)这一事实使有效的抵制成为可能,而在肯定肉体中,我们可能从本体论的角度来顽强地抵制规训权力机制。也就是说,反对福柯和"后结构主义者"(post-structuralists)的哈贝马斯观点普遍认为,福柯和后结构主义者否认任何无偶然性的历史内容的规范标准,所以他们不能顽强抵制现存的无形权力大厦。福柯则反驳说,就"压抑"的规训机制作用于其客体时所产生的一

种过剩而言，这种机制为抵制提供了空间。虽然，对某些女性本质(Feminine Essence)(从"永远的女人"到更具现代特征的女性文学作品)的谈及似乎是坚固女性对男性的符号秩序(symbolic order)的抵制，但它们却仍然坚固了女性是男性这部机器运作的前定(pre-given)基础这一观点。这里所讲的抵制是前符号基础对运作到底的符号的一种抵制。然而，如果我们认为父权制试图包含女性本身，并对女性本身进行分类，则它为女性抵制提供了空间，但这种抵制不再是一种底层的抵制，而是一种超过压迫性力量的行为原则。

然而，我们为了不正面触及性能力的标准事例，让我们回想一下在抵制殖民主义的统治过程中形成的民族认同感：在殖民主义统治之前的是一种自闭的(self-enclosed)道德认知，这种道德认知缺乏强烈的抵制意愿并且声称它的民族认同感能强有力地反抗他者(the Other)；对殖民主义统治作出的唯一回击是，把道德认知转变成积极的政治意愿，并以此来维护民族认同感从而反对压迫者——反殖民主义者的民族自由解放运动从严格意义上讲是因殖民主义者的压迫而引起的；这种压迫能够引起一种转变，即从根植于神秘传统的被动的道德自我认知到维护民族-国家形成中的道德认同感的现代意愿的转变。我们可能会说，以新独立的民族-国家为幌子而获得政治独立的意愿完全是为了证明：殖民地的道德群体完全融入了殖民者的意识形态领域。在这儿，我们面临着阐述的内容和阐述的立场之间的矛盾：就阐述的内容来讲，反殖民主义运动当然是一种前殖民地根基的回归，因为它宣称自己的文化已经脱离殖民者。但是这种文化正是从殖民者那里接管而来的：它是西方民族-国家政治统治的形式。毫无疑问，印度国大党使印度成为一个独立的国家，但这是英国自由主义者怂恿的，因为国大党的成员是由在牛津学习的印度知识分子组成的。同样，在前苏

联的道德群体中,难道不存在支持民族自治的各种要求吗?虽然车臣引发了反对俄罗斯统治的百年战争,但今天的战争形式很显然是传统车臣社会的俄罗斯式殖民化的现代化效应的结果。

因此,有人反对巴特勒,并强调黑格尔是知道逆作用的过程,通过这种作用,压迫性的权力产生了抵制的形式——这个悖论难道不是包含在黑格尔的"前提假设"(positing the presuppositions)这一概念中吗?即间接假设(positing-mediating)的活动为什么不仅能详细地说明这个前提性的直接-自然的原因(immediate-natural Ground),而且完全能使这一原因的认同的核心内容改变形式。车臣试图认为回归的自在(In-itself)已经被使它失去道德根基的现代化过程间接假设(mediated-posited)了。这个论据(谴责殖民地借助于抵制殖民者的姿态,再次声称欧洲帝国主义模式)可能有点欧洲中心主义色彩,然而,我们也可能会得出一个完全相反的评价。也就是说,如果我们在谈及某些目前道德认同感的核心内容时,能坚固地抵制帝国主义的欧洲中心主义,那么我们会自主地采纳抵制现代化的受害者的立场,即受帝国主义程序影响的被动的客体的立场。然而,如果我们认为抵制是由野蛮的帝国主义侵略扰乱了我们目前自闭的道德认同感而引起的,那么,我们的立场就会变得更加坚定,因为我们能声称,抵制根植于帝国主义系统的内在动力——帝国主义系统本身通过自身的内在对抗性,激活了导致自己灭亡的力量(严格地讲,这种情况是与怎样坚固女性的抵制这一问题相类似:如果女人是"男人的症候",那么,父权制符号秩序的内在对抗性就会出现。这决不束缚女性抵制的范围,而是为它提供一个更强大的爆炸性力量)。或者换言之,根据"权力的抵制内在于权力"这一前提(从权力的抵制是由权力的内在动力产生这一意义来讲),这个前提决不会迫使我们得出如下结论:在权力玩弄权力这一游戏中的每种抵制都是预先相互选择的(co-

opted)，但主要问题在于，由于一个制度产生一种抵制的过度效应，所以这个制度的内在对抗性可能会导致自己的最终崩溃。[7]

福柯似乎缺乏这种对抗性的概念。他认为权力本身产生了每种抵制，并且认为这种抵制具有绝对的内在性，为此他得出了如下结论：抵制是预先相互选择的，它不能严重地毁坏制度——即他排除了制度本身由于其内在的前后矛盾可能产生的一种力量，一种不能由制度控制的并且会毁灭制度的统一和再生能力的力量。总之，福柯认为结果不可能回避、脱离其原因，因此，虽然抵制作为一种对权力的抵制而出现并且完全地内在于权力，但它不能胜过权力（从哲学上讲，这是一个"结果"的辩证唯物主义的概念的基本特征：结果"超越"原因；从本体论来论证结果"高过"原因）。因此，有人试图颠倒福柯的"权力"概念，即权力总是已经包含了它的违反，甚至被说成是逃避它，因为在他们看来，这一概念心照不宣地回避了这一点：如果我们必须付出这种代价，即权力机制不能控制自身而不得不依赖于一种内在的淫秽的东西，那又怎么样？换句话说，能有效地摆脱权力控制的东西不是这种试图统治淫秽的永恒的自在，而是这种维持权力机制运作的淫秽的东西。[8]

这就是福柯缺乏恰当的"主体"概念的原因：根据定义，这一主体超越其原因，并且主体的出现似乎伴随着这种颠倒，即性能力的压抑颠倒为衡量压抑自身的性征化。福柯理论的不足之处在其早期的著作《癫疯史》(*History of Madness*)中就已显露出来，他一直徘徊在两种极端的对立观点之间：一种观点是，癫疯不仅是一种存在于自身的现象，并且它是话语的次要客体，而且它自身是多种话语（医学的、法律的、生物的……）的产物；与之对立的观点是，一个人应该把癫疯从这些话语的控制中"解放"出来，并且"让癫疯自己说话"。[9]

意识形态的质疑

朱迪思·巴特勒的作品特别令人感兴趣的地方在于:她把福柯对主观化的描述——主观化是一种借助于述行的规训的服从——作为其理论的起点,但她仍然认识到我们前面所讲的福柯理论的缺陷,因此,她试图通过一系列其他理论概念和体系——从黑格尔,经由精神分析到阿尔都塞的意识形态的质疑观——来填补这一缺陷,并在某种程度上把这些综合起来作为主体性的构成要素,但这种综合通常不是所谓的"创造性综合"的折中拼凑。

在对黑格尔的主奴辩证法的解读中,巴特勒强调主奴两者之间所隐藏的契约关系:"奴隶必须遵循的准则是:对于我来讲,你是我的肉体,但不要让我知道你所属的肉体是我的肉体。"[10] 而地主的否认具有双重性:第一,地主否认他自己的肉体,他摆出一副超俗欲望的姿态,并强迫奴隶作为他的肉体来行动;第二,奴隶不得不否认这一事实:他只是作为地主的肉体来行动。他认为自己是作为自主的行为者来行动的,即他的劳苦不是地主强加于他的,而是他的自律行为……[11] 这种双重性的结构(和由此自我超越)的否认也表达了男人和女人关系中的父权制的基质:女人只是男人的一个映射/反照(reflection),是男人的无实质的(insubstantial)阴影,她瘋病地模仿男人但从来不能真正地获得完全建构了的自我认同的主体性道德塑像;然而,这个反照的塑像本身将被否认并且为女人提供一种不真实的(false)自主性,似乎女人是在父权制的逻辑范围内,由于其自主性的逻辑而按照她本来的行为来行动(妇女"天性"就是顺从的、有同情心的、自我牺牲的……)。我们不会

忽略：奴隶（佣人）越发是佣人，就越认为（误认为）他自己是作为自主性的行为者；同样，这种情况也适合于女人，当她按一种"女性的"顺从的、有同情心的方式来行动时，她的束缚的最高形式就被认为（被误认为）是一种自主的行为者的形式。因此，Weininger从本体论上把女人贬低为男人的"症候"——贬低为男性幻象的体现，贬低为癔病地模仿真正意义上的男性的主体性，当人们公开承认并完全接受这一点时，它比女性自主的不真实的直接声明更具颠覆性。也许女性主义者将公开地声称："我不存在于我自身，我仅是他者幻象的体现者。"

这个论据同样支持主体和制度（the Institution）之间的关系：官僚的/象征性的制度不仅使主体降格为它的喉舌，而且要求主体否认他只是它的喉舌这一事实，并要求主体（假装）作为自主的行为者——一个具有人性的人，而不仅仅是一位姓名不详的官僚——来行动。当然，问题的关键在于，这种自主化是双重错误，因为它包括一个双重的否认，而且不存在任何先于制度的主体（先于作为终极制度的语言）：主体性是空无（the void）产生的，而这种空无体现在实在的生活物质对制度的屈从过程中。如果——像阿尔都塞所认为的——感觉先于质疑，即主体总是已经存在，这个感觉确实是成功的质疑的结果和证据，那么，拉康的主体先于质疑/主观化这一观点，难道不是在重复阿尔都塞所谴责的意识形态的幻觉吗？或者从另一个方面来讲，当我把自己当做一个"完全的人"，"不会降格为玩偶，不会成为某些意识形态的大他者（big Other）的工具"时，意识形态的认同可能因为这个而确实发挥了作用，质疑的必然失败难道不就是它最终成功的标志吗？当我认为自己"不仅是那个（that）"，而且，"首要地，也是那个的复合人（complex person）"时，质疑确实会成功。总之，符号认同的想像距离（imaginary distance）正是成功的标志。

然而,对于拉康来讲,回避符号认同的主体性量度(dimension)不是经验的想像财富或特征,这种经验允许我们假设一种符号认同的幻觉距离:拉康的"裸式主体"(barred subject)是"空洞"的,但这不是从某些心理互存(psychologico-existengial)的"空无经验"(experience of void)的意义上讲,而是从自我联系(self-relating)的否定性这一量度来讲,这种否定性优先摆脱了真实经验的控制。因此,以下故事——一位王子为了证实公主(他的新娘)是爱他这个人而不是爱他这个王位,他打扮成一个诱奸她的男孩——不适合来说明我们在此处理的这个区别:拉康的主体 quas 既不是构成我的符号认同的头衔,也不是幻觉的客体,即"内在于我的东西"(something in me)超出了我的符号认同的范围,使我与他者的欲望相称。

最近,在斯洛文尼亚剧场发生了一件有趣的事:一位没念过书的新富(*nouveau riche*)看演出迟到了,当他找到自己的座位时,演出已经半小时了;这时,会场顿时鸦雀无声,一位演员富有激情地说:"是谁扰乱了我的安静?"这位可怜的新富感到很不自在,他因迟到而内疚,他认为这句话是说给他听的——他认为由于剧场前排的突然混乱,演员才愤怒地说了这句话——因此大声地回答,以便使每个人都能听见:"我的名字叫 X,很抱歉我迟到了,因为我的车在往剧场的途中抛锚了。"这个可笑的不幸之事的理论意义在于:我们同样错误地这样定义质疑:无论何时,我们都认为自己处在他者的呼唤中,并且总存在最小化的误解;这种承认总是一种误认,一种可笑的行为。我们夸张地承担了听众的身份,而实际上我们不是听众……

然而,这个裂缝难道不也说明了对符号制度的"大他者"的过度支持吗?也就是说,作为个体的我们经常受到质疑,而不知道我们的认同(因为大他者)是由我们几乎不知道的一系列数字化的信

息(医学的、公安部门的、教育的……)档案所构成,因此,质疑无须主体的介入而起作用,即质疑决定我们在社会中的地位和活动。然而,阿尔都塞要表达的不是"质疑"概念的问题,而是主观化的问题:个体怎样主观化他们的条件,他们怎样体验主体这一角色?如果我被纳入一个秘密的国家档案中而我却不知道这一情况,这不会涉及到我的主体性。更有趣的是,主体认为他处在"不存在"的他者的召唤中——即上帝的召唤(in the Call of God)中;阿尔都塞指出,从承认的姿态来讲,我的承认(处在他者的质疑性召唤中)是述行的,它建构了这个大他者——只要信奉者承认他们在聆听、服从(不服从)上帝的呼召,上帝就是"存在"的;斯大林主义政治家们向人们施加压力是因为他们承认自己受到为国会服务的历史大他者的质疑;一位"为人民服务"的民主政治家使人民承认其统治的合法性。

然而今天,在众多信息的伪装下,我们应该仍然认为"客观的质疑"只有通过如下方式才能影响我的主体性:即**我本人确实了解在我知识范围之外的信息怎样传播,而这一信息决定了我在社会"大他者"中的符号认同**。当然,这些信息是通过互联网传播的,并且决定我们怎样有效地支持权力结构这个大他者[⑫]——即我们的符号认同怎样被建构——在这个意义上,即便我们不知道这一制度,我们也受到了这一制度的"质疑"。我知道"真理在那儿",即关于我个人的资料即使是"不正确的",但仍然述行地决定了我的社会符号地位,这就产生了今天主体所具有的特征——主观化——的特殊的原妄想狂(proto-paranoiac)模式:这种模式把我建构成一个内在地与一堆难以理解的信息相关,并受这些信息困扰的主体,而这些信息是在我力所能及的范围之外,"可见,我的命运怎样了"。

从抵制到行为

巴特勒理论关注的政治焦点正是老左派主义者所关注的:如下情况怎样可能?即主体不但抵制,而且破坏或代替现存的社会-符号网(拉康的"大他者"),而这个社会符号网预先限定了主体仅能生存的空间。[18]巴特勒当然知道这个抵制的场域(the site)不能被简单地和直接地认为是无意识:权力的现存秩序也得到了潜意识的"强烈的依恋"的支持——即便这种依恋起到了以下作用,但它们仍然得不到公共的承认:

> 如果潜意识摆脱一种假定的规范命令,那么它能形成一种对其他命令的依恋吗?什么能使我们认为由遍布于文化能指中的权力关系所构造的潜意识比由主体语言所构造的潜意识少呢?如果我们在潜意识的层面上获得一种对服从的依恋,那么,我们又能从中找到哪种抵制呢?[19]

支持权力的这种潜意识的"强烈的依恋",正是控制性的权力机制和程序的内在反照(reflexive)的性感化(eroticization):注定要使不正当的诱惑处于困境之中的一种强迫性的仪式的述行成为里比多满足的来源。因此,这种述行就是一种"反照",它包含在控制性的权力和性能力两者关系中;它是一种里比多式地笼罩压抑性的控制程序的方式;是作为一种里比多满足的来源;是一种"受虐狂的"反照式转变,即这种转变仍然不能说明社会规范"内在化"为精神法的一般概念。如果我们把潜意识等同于抵制的场域,那么就会产生另一个问题:即便我们承认潜意识是抵制的场域,因为

这种抵制永远地阻止了权力机制的顺畅运作，那么，质疑——主体承认他的分配性的符号地位——也总是不完全的，失败的，“这种抵制难道为了改变或扩展主体构成的统治命令或质疑而做任何事情吗？”[15]总之，“这种抵制通过规训的手段来建构主体所作的任何努力都是不完全的，但它仍然不能进一步阐明多产性（productive）权力的统治地位”[16]。

这是巴特勒批评拉康的核心内容：巴特勒认为拉康把抵制弱化为符号结构的想像误认，虽然这种抵制反对将现实完全符号化，然而却依赖于它，并从反面（不能对其词语进行再阐明）来肯定它：“在拉康看来，想像意指论证的不可能性——即认同的符号建构的不可能性。”[17]根据这些原则，巴特勒甚至认为拉康式潜意识是一种想像，即“一种反对任何连续的、完全的建构的性认同（sexed identity）的象征性努力的想像，一种使在语言上的想像运作具有特征的裂缝所表明的潜意识”[18]。因此，在我们看来，拉康可能会说：“心理抵制用其先前的、象征性的形式假定了法的连续性，并且从这个意义上讲，心理抵制为其恢复现状作出了贡献。如果是这样，那么抵制似乎注定要永远失败。”[19]

在这儿，我们要提到的第一件事是，巴特勒似乎合并了“抵制”的两种完全不同的用法：一种是**社会-批判性的**（socio-critical）用法（权力的抵制等），另一种是用于心理分析中的**临床**（clinical）用法（病人对承认症候的潜意识的事实和梦的意义的抵制等）。当拉康认为抵制是“想像”时，他脑子里就存在一种对决定我们的符号网的误认。另一方面，在拉康看来，我们完全有可能进一步阐述占统治地位的符号秩序——他的“填充物”（*point de capiton*）概念［“绗缝物”（quilting）或主能指］所表达的观点：当一个新的填充物出现时，社会符号领域不仅会移置，而且其结构性的原则也会发生改变。因此，有人可能试图颠倒巴特勒详细阐述的拉康和福柯之

间的对立关系(拉康把抵制限制在想像的反对范围内,而福柯认为多元主义的"话语"概念在不同的实践中有不同的领域,并允许有一个更加彻底的符号颠覆和再阐明):福柯支持权力抵制的内在性,而拉康通过一种严格意义上的行为[经由"象征性的死"(symbolic death)的通道]为激进地再阐明完全的符号领域提供可能性。总之,拉康允许我们把想像的抵制(过失的犯罪重新断言符号现状,甚至充当一种发挥其作用的肯定条件)和(通过一种行为的实在的介入)真正的符号再阐明之间的区别概念化。

只有在这个层面上——我们仔细考虑拉康的"填充物"概念和真实的行为(the act as real)——拉康与巴特勒之间的有意义的对话才有可能。巴特勒的社会存在的基质(与拉康一样)是一种强制选择的基质:一个人为了能(在社会符号空间里)确实存在,他必须接受基本的异化,即他的存在是从"大他者"的角度(社会符号空间的主要结构)来定义的。然而,巴特勒补充说道,这不应该把我们限制在(她所认为的)拉康的观点中,即拉康认为符号秩序是给定的,除非主体为精神排斥(exclusion)付出代价,否则不可能有效地违犯符号秩序;因此,一方面,我们对符号规范(the symbolic Norm)实行错误的想像的抵制,另一方面,我们可能会精神崩溃,完全地认为符号秩序中的异化是唯一"现实的"(realistic)选择。

巴特勒反对拉康坚定地对黑格尔的预先假定和假定的辩证法的符号化(the Symbolic):拉康认为符号秩序不仅总是已经以主体的社会存在的唯一环境为先决条件的;而且,只有主体承认自己在这个秩序之内,并通过重复性的述行姿态一次又一次地假设自己存在于这个秩序之内,符号秩序本身才存在、重制。当然,这个秩序通过其拙劣地模仿移置了的述行的重演(enacting),为改变我们的社会符号存在的象征性轮廓提供了可能性。然而,巴特勒却不这么认为,她把反攻击的矛头对准了康德:她不给预先的假定

条件的逆作用移置提供任何空间，拒绝接受拉康把符号的优先性作为一种有关先验结构——这种结构预先使我们存在的协调性稳定下来。因此，在一个很重要的段落中，巴特勒质疑：

> 对于主体来讲，他期望某个事物远非只是这个事物的持续的"社会存在"，这意味着什么？如果这种存在为了显示社会权力对生活持续性的依赖的改变，而没有进入一种死亡状态，因此不能被取消，那么这种存在可能就是一种冒险和一种对死亡的追求吗？主体被迫重述产生社会存在的规范，但是这种重复确实是一种冒险，因为如果一个人不能使规范"复位"，那么，他就屈服于进一步的约束，他会感到存在的优势条件受到威胁。然而，如果——在目前的组织中——不存在一种对生活构成威胁的重复，我们怎么样才可能开始想像这种组织的偶然性，并且述行地改造生活的条件呢？[9]

对此，拉康的回答是清晰的："期望某个事物远非只是这个事物的持续的'社会存在'"，并因此'进入某种死亡状态'，冒险一种"追求或向往"死亡的姿态，这恰恰暗示了拉康把弗洛伊德的死驱力(death drive)再概念化为道德行为(ethical act)的基本形式——道德行为很难复位为"言语行为"(speech act)，言语行为因其述行性的权力，依赖于预先建立的一套符号规则或规范。

这难道不是拉康对《安提戈涅》(*Antigone*)的主要评价吗？安提戈涅冒着她的整个社会存在受到威胁的风险，公然反抗体现在统治者(Greon)身上的城邦的社会符号权力，因此"陷入某种死亡状态"(例如，她经受一种脱离社会符号空间的象征性死亡)。在拉康看来，如果她没有冒这种危险，即"大他者(确保主体认同的社会符号网)的瞬间中止"的危险，那么，严格意义上的道德行为就不存

在：只有当主体冒着不再被大他者"掩盖"的危险时，一个真正的行为才会产生。拉康在"两种死之间"寻求各种可能的形式：不仅有被驱逐后的安提戈涅，还有科伦那斯(Colonnus)的俄狄浦斯，李尔王(King Lear)，坡笔下的瓦尔德马尔(Valdemar)先生等等，从克洛岱尔(Claudel)的 Coufontaine 三部曲(trilogy)一直到 Sygne——他们通常所面临的困境是，他们所有人都发现自己处于未死亡的范围，即"远离生死"的范围，在这个范围内，象征命运(symbolic Fate)的起因被暂时地中止。

有人可能批评巴特勒把处于激进维度中的行为和述行性的改造，即通过重复的移置对符号环境进行的改造，合并在一起。两者是有别的，也就是说，一个人应当区别纯粹的述行性改造和更激进的行为。因为纯粹的述行性改造是一种颠覆性的移置，这种移置仍然处在支配的地位，好像指挥一场内部游击战一样，要改变支配领域反对它自己的条件；更激进的行为是对整个领域的完全的再改造，即它要重新定义得到社会支持的述行性的真正条件。因此，巴特勒本人虽然最后允许人们对支配性话语进行边缘性的"改造"，但她仍然局限于一种"内在的违犯"(inherent transgression)，而这种内在的违犯在一种只能被边缘化地移置或违犯的支配性话语的伪装下，需要作为参照点的他者。[41]

在拉康看来，巴特勒既太乐观又太悲观。一方面，她过高地估计了述行性的改造/移置扰乱大他者运作的颠覆性的潜力：这种改造/移置完全支持它们试图要颠覆的东西，因为这种"违犯"的领域是由大他者产生的，并且得到大他者的重视——拉康把"大他者"称为符号规范及其编纂了的违犯。俄狄浦斯秩序(巨大的符号基质)呈现于一系列意识形态的制度、仪式、惯例中，因为它是一个根深蒂固的"实质"的(substantial)实体，所以，述行性的移置的边缘姿态不可能有效地损害它。另一方面，巴特勒并没有考虑到这一

激进的姿态，即从总体上对占支配地位的符号秩序进行彻底的重构。

“穿越幻想”

侵蚀主体的最基本层面是否可能？巴特勒把主体的最基本层面称为“强烈的依恋”，而拉康把这种原初(primordial)的“强烈的依恋”称为**基本幻想**——强烈的依恋是主体存在链保持连贯性的基础。构成主体的“依恋主观化”不是别的，正是主体“使自己受苦”(假定他生活得很痛苦)的原初的“受虐待者”情景(scene)，因此，主体为其存在提供最少的支持(像弗洛伊德的“孩子被打”三部曲中的原初压抑性的中间语：“父亲正在打我”)。这个基本幻想完全是“**交互被动的**”(inter-passive)；[22]在这幻想中，既支持又威胁主体存在的被动的受苦(屈从)情景被搬上了舞台——只要这种屈从的情景仍然在被排除(foreclosed)(原初性地受压抑)的范围内，那么，它就会支持主体的存在。这就为近来施-受虐者行为的艺术性实践开辟了一种新方法：事实难道不是这样，即排除(foreclosure)正是在这些艺术的实践中最终被毁掉的吗？换句话说，如果公开假设原初的“强烈的依恋”的幻觉情景比辩证法的再阐述或这种情景的移置更具颠覆性的话，那又怎么样呢？

巴特勒和拉康的区别在于：巴特勒认为原初的压抑(排除)相当于原初的“强烈的依恋”的排除；而拉康则认为基本幻想(构成整个“原初的依恋”的要素)是一种填充物，一种掩盖一定裂缝/空隙的形成物。在这一点上，巴特勒和拉康之间的差别虽然是难以察觉的，但也正是这一点使他们分离开来。巴特勒又一次在这个术语的原黑格尔意义上，把这些“原初的依恋”说成是主体的先决条

件,因此,她依赖主体的能力来辩证地再阐明她的存在的先决条件,并改造或移置这些先决条件:只要主体的认同"仍然是一种认同,那么它就仍然、总是、永远扎根于认同的损害中,但这并不意味着,如果主体的形成-再形成取得成功,那么,再意指的可能性将会使服从的强烈的依恋重新开始,并且扰乱这种依恋"。[28] 当主体面临一种强制性的选择时(这种选择是一种根本不存在的有害质疑,是主体所不愿意接受的)——可以说,当主体在非存在(nonexistence)的威胁下,被迫承认这种强制性的符号认同("黑鬼"、"淫妇"等)时——对于他们来讲,移置这种认同、再语境化这种认同、使这种认同用于别的目的,并使这种认同背叛其作用的支配模式,这些都是不可能的,因为符号认同只有通过连续的、重复的重演(reenacting)才能保留下来。

在这里,拉康介绍了**基本幻想**和**符号认同**之间的区别(在巴特勒那里,这两个术语是等同的):"基本幻想"完全支持主体存在,而"符号认同"是对幻觉的"强烈的依恋"的创伤作出的象征性反应。当我们承认自己处在意识形态的质疑中,那么,强制选择中的符号认同就依赖于一种对幻觉的"强烈的依恋"的否认,而这种"强烈的依恋"完全支持主体存在。(例如,在军队生活中,这种"强烈的依恋"来源于同性恋关系,而如果这种依恋真正发生作用,人们就不得不否认同性恋关系。[29])这将导致以下两者的进一步差异:即基本幻想的变异(variations)或基本幻想的象征性再阐明和基本幻想的可能的"穿越"之间的差别。这种变异不能真正地削弱基本幻想的威力(像弗洛伊德的"孩子正被打"这一幻想的变异是"父亲正在打我");就主体而言,心理分析治疗法的最终目标就是取消"强烈的依恋"(保证他存在的连贯性),并因此经历拉康所谓的"主体的匮乏"(subjective destitution)。从基本上讲,对基本幻想情景的原初的"强烈的依恋"不是"辩证化的":它只能是被穿越的

(traversed)。

克林特·伊斯特伍德(Clint Eastwood)的系列片《肮脏的哈利》(*Dirty Harry*)就是对幻想进行辩证性地改造或改变的一个例子:在第一部影片中,受虐狂者的幻想在其模棱两可的言语中几乎直接地得到了承认,而在随后几部影片中,伊斯特伍德似乎自我意识地接受了政治上的正确批评,并移置了受虐狂的幻想,从而使故事更具有可接受性。然而,在这些改造中,**相同的基本幻想仍然在起作用**。尽管人们对这种改造的政治效率尊敬之至,但本人仍要说,这些改造不能真正地扰乱坚硬的幻觉核心,反而起到了支持作用。然而,与巴特勒不同的是,拉康认为即使在政治中,实现一种更为激进的姿态,即"穿越"基本幻想是有可能的——只有这种扰乱幻觉核心的姿态才是真正意义上的行为。[29]

这迫使我们重新定义(社会)认同的基本概念:因为强烈的依恋只有在没有得到公共承认的范围内,即在我们与它保持距离的范围内才起作用。共同体的团结一致不是因为共同体的成员拥有相同的认同模式,而是因为他们拥有**非认同模式**,即共同体的成员把他们的爱恨委托给一位行为者。例如,基督教共同体是通过信仰的委托来维系的,信徒把信仰委托给一些被"假定为有真正信仰"的个人(圣徒们、牧师们或基督)。因此,符号认同的作用正是这种直接浸没于(或熔化于)认同的客体的对立面:它与客体保持**适当的距离**(由于这个原因,基督教总认为犹太教的狂热者是它的主要敌人,因为他们的直接认同和信仰对他们与基督教自身维持距离构成了威胁)。又如,如果在一对情侣做爱的爱情剧中,我们会突然意识到这对情侣确实在做爱(或如果在色情影片中,我们知道受害者确实被折磨而死),那么这就完全地毁坏了它与描述的现实之间的恰当同一。记得我年轻时看过的波兰电影《法老》(*Pharaoh*),其中一个情景是马被宰杀。当我(一个旁观者)注意

到这匹马确实被矛刺死时,我的认同与描述的现实就会产生矛盾……就"现实生活"而言,也是同样的道理:现实感总是由最小程度的非认同来支持的(例如,当我们与别人交流时,我们会"压抑"这种渴望:他们怎样出汗、大便、小便)。

巴特勒正确地强调了主体性的两个作用:服从于他者的原初的"强烈的依恋"以及它的否定——即获得通往打开自由和自治空间的最短距离。因此,这个原初的"强烈的依恋"是——用德里达的话来讲——自由和抵制的不可能性的条件:在这一条件之外,不存在任何主体性,即主体性只有获得对自身的证实(这种证实不会完全被"扬弃")才能维护自己。然而,区分原初的幻想的"强烈的依恋"(主体为了获得社会符号存在而被迫压抑/拒绝的东西)和对社会符号秩序的服从——这种服从为主体提供了明确的符号"命令"(mandate)(一个质疑性的承认/认同的场所)——在理论上和政治上仍然是重要的。两者不能仅仅被认为是"好"与"坏"之间的对立(除非社会符号认同维护一种非承认性的幻想支持,否则,它决不会维护自己),它们仍然要根据不同的逻辑起作用。

奇怪的是,幻想的"强烈的依恋"和社会符号认同之间的混淆也说明了这一事实,即巴特勒以一种幼稚的前拉康式方式运用了超我(superego)和自我(ego)理想:超我是权衡主体的真正自我和自我理想(ego ideal)的差距的能动力(agency),而自我理想是主体假定要赶超的东西,但在这赶超过程中,主体感到一种失败的内疚感。如果我们和拉康一样认为这两个术语之间存在对立,难道得益不是更多吗?——体现在超我对主体所施加的压力中的内疚似乎不是它看来的那样明确:这个内疚不是因赶超自我理想的失败而引起的内疚,而是这种更基本的内疚,即认为自我理想(社会决定的符号角色)是首要追求的理想,并因此背叛一个人的基本欲

望(巴特勒认为的原初的"强烈的依恋")。如果一个人仿效拉康，那么他可能因此考虑到超我的基本悖论(主要在于这一事实):我越是遵循自我理想的命令，我就越感到内疚——拉康的问题在于，我在遵循自我理想的要求时，我实际上感到内疚——背叛我的基本的、幻想的"强烈的依恋"的内疚。换句话说，超我不依靠某些"非理性"的内疚，它操纵着主体对其基本的"强烈的依恋"的背叛，而这背叛是主体为进入社会符号领域并在这领域内拥有一个预定地位而付出的代价。

那么，与符号法(the symbolic Law)相对立的超我是什么呢?在符号权威的社会模式下，强制性的父母对孩子说:"即便你讨厌死亡，你也必须要参加外婆的生日聚会，并且行为要谨慎——我不管你怎么想，都必须要这样做!"。但是，超我的父母对孩子说:"虽然你知道外婆喜欢你去看望她，但除非你乐意去，否则，你就不要去看望她——如果不乐意，你就呆在家里!"超我的欺骗在于制造一种自由选择的假象，像每个孩子认为的;这种自由选择实际上是一个包含强烈命令的强迫性选择——不仅"不管你怎样认为，你都必须去看望外婆!"而且，"你必须看望外婆，并且**你要高兴这样做!**"——超我命令你要乐意去做你必须做的事。这同样适合于情侣或已婚夫妇之间的紧张关系:当一个人对他的同伴这样说:"如果你真的想去看我的姐姐，那么我们就去看她!"时，话中之意当然是"你不仅必须答应我去看望我的姐姐，而且你必须是出于自由的意愿，高兴地这样做。你这样做是因为你高兴，而不是要赢得我的欢心!"如果这位不幸的同伴把这种请求当做一个真正的自由选择而说了"不!"，那么，配偶的回答肯定是这样:"你怎么能这样说呢!你怎么能这样残酷呢!我可怜的姐姐到底做了什么事，使你这样不喜欢她?"

抑郁的双重束缚

近几年,巴特勒努力填补早期"建构主义者"对其精神分析的批评——他利用弗洛伊德的哀痛和抑郁机制,试图对(男性的或女性的)性别认同的形成作一个实证的论述。在此,她依赖了传统的弗洛伊德的排除和压抑之间的区别:压抑是一种由主体来实现的行为,即依赖这种行为,主体(已经是一个行为者)可以压抑其自身的部分的精神满足;而排除(foreclosure)是排斥(exclusion)的一个否定性姿态(negative gesture),这个姿态使主体的根基更加牢固,因为主体认同的一致性是以这种姿态而转移的:主体不能"假定"这个姿态,否则主体就会瓦解。

巴特勒把原初的、建构的排除与同性恋联系起来:这是对同一性(Sameness)(同性父母)的强烈的依恋的排除,如果主体进入社会符号秩序并获得一种认同,那么,主体就会放弃这种依恋。这会使主体产生抑郁的感觉,包括使主体性确定下来的反照的转变(reflexive turn):一个人压抑这种原初的依恋——即一个人开始恨同性父母到爱他们;然后,在严格意义的反照的颠倒的伪装下,这种"由恨到爱"(hate to love)变为"由爱到恨"(love to hate)——一个人"由爱到恨"那些使他想起爱(同性恋者)的最初失去的客体的人……巴特勒的逻辑,简单之中又显完美:弗洛伊德认为里比多客体的丧失的结果——就丧失而论,这是克服抑郁的方法——与丧失的客体是同一个东西:这难道不也是对性别认同的支持吗?"规范"的异性恋认同——与同性的丧失客体是同一个东西——难道不是成功地克服抑郁的结果吗?而同性恋拒绝与这种丧失达成协议,并继续依附于丧失的客体。因此,巴特勒的第一结论是,原

初的排除不是乱伦的禁止：乱伦的禁止是以异性恋规范的主导地位为先决条件(受压抑的乱伦的欲望是支持异性父母)，并且，这个规范通过一种对同性恋的依恋的排除而起作用：

> 这种恋母情结式的冲突假设异性恋的欲望已经得到实现，即强制性地承认异性恋和同性恋之间存在的区别……从这个意义上讲，禁止乱伦是以禁止同性恋为先决条件的，因为它假设了欲望的异性恋化。[⑯]

因此，从一个根本不存在的事物这种激进说法的意义上讲，对同性的原初的“强烈的依恋”不仅受到了压抑而且受到了排斥，因为它从一开始就受到了排斥：“从同性恋依恋在规范的异性恋中仍然得不到承认来讲，同性恋依恋不是一开始就作为一种欲望出现而随后又被禁止的东西，而是从一开始就被禁止。”因此，非常荒谬的是，同性依恋是一种过度的、强制的、“直接”(straight)认同——如果我们考虑到这一事实，即对于弗洛伊德来说，认同依赖于丧失客体的抑郁的并入(incorporation)——而这种认同证实了原初依恋是同性的：

> 从这个意义上讲，“最真的”(truest)的女同性恋者的抑郁是严格意义上的直接女人，而最真的男同性恋者的抑郁是严格意义上的直接男人……直接男人成为(模仿、引用、占用、侵占这个)他“从来不”爱和“从来不”恨的男人；直接女人成为她“从来不”爱和“从来不”恨的女人。[⑰]

这儿，巴特勒好像把荣格主义(Jungianism)精神分析法颠倒过来：一位男人不渴望其相对应的人——女人(女性意向)，而渴望同一

性(sameness)——这个同一性不是“压抑”差异(difference)的同一性,而是排除了同一性(的欲望)的差异(的欲望)……然而,我们如何看待巴特勒的如下观点:仍然依附于强制性的男性认同的男人会害怕处于女性——想望(另一位)男人的女性——的“被动”地位?在这儿,存在一种与抑郁的并入相对应的东西:如果对于女性来讲,她成为她被迫要放弃的客体——她**想望的一个客体**(男人),而对于男性来讲,他**想望作为一个他害怕成为的客体**(女人):男人“需要女人,但他又不愿意成为女人。他不愿意被人发现他突然成为女人,因此,他需要她……确实,他不会把自己视为她,并且他不想望另一位男人。在禁律的强制下,欲望的拒绝(欲望的牺牲)将会与同性恋合并为男性的认同”[29]。在此,巴特勒论点的模棱两可之处显现出来了,这使她对变性穿着的讨论不具有说服力:她对遭受排除的原初的“强烈的依恋”的定义摇摆于这两种主体性的立场之间,即**从哪一个立场来看**,一个人想望另一位男人——一个人想望另一位**作为男人**的男人呢,还是一个人想望成为一位被另一个男人想望(或成为想望另一个男人)的女人呢?换句话说,我的直接男性认同是我对另一个男人的排除依恋的抑郁并入呢,还是免于承担(想望男人的)女人的主体性立场?在文章的最后部分,巴特勒显得有些模棱两可,她这样问道:

> 如果一个人想望女人,这是否意味着他从男性倾向(disposition)来想望呢?或这种倾向是否反过来归功于欲望的立场(desiring position)——这个欲望立场是保持异性恋的一种方式,即一种理解以欲望为条件的分居或离婚的方式?[30]

当然,这个问题只是起一种修辞性的作用。巴特勒明显地倾向于第二种选择。既然这将意味着他想望另一个男人,那么巴特勒为

什么在她的文章中，把想望另一位男人视为女性倾向呢？似乎"男人不愿意被人发现他突然成为女人"。这不止说明了主体性的原初性的丧失不能根据同性恋依恋的排除来定义吗？换句话说，男人为什么会害怕成为女人？为什么"他不愿意被人发现他突然成为女人"？这难道仅仅因为他想望另一个男人或被另一个男人想望吗？让我们回想一下尼尔·乔丹（Neil Jordan）的影片《哭泣的游戏》（*The Crying Game*），在这部影片中，有一段被认为是异性恋的两个男人之间的热恋爱情：一位**作为女人**的变性的黑人迪尔渴望一个男人。因此，如果我们把性别差异的谜作为主要的谜——不是作为这个已经建立的符号差异（异性恋规范）的谜，确切地说，作为一个永远避开规范的符号化的控制的谜，这可能更加有影响力。

巴特勒反对柏拉图-荣格（Platonic-Jungian）的观点，即性行为（sexuation）的丧失是他性（the other sex）的丧失（这一观点可能有助于解释各种蒙昧主义的阴阳人的神话，即女性和男性结合成为一位完全的人）："我们从一开始就假设我们只有，并且总是丧失他性"，但这是错误的，"因为我们经常处在**性失常（似非而是地，是这样）**的抑郁的束缚中"[⑩]。总之，柏拉图-荣格的神话没有考虑到，这种障碍或丧失是严格地**内在的**，而不是外在的：女人想成为女人，必须要承担的损失不是放弃男性，而是永远阻止她成为女人的东西——"女性"是一种伪装、一种弥补、一种失败，即不能成为女人的伪装。或者用拉克劳（Laclau）的话来说，性别差异是一种对抗的实在，不是一种差异对抗的符号：性别差异不是这种对抗，即给予两性中的一性以肯定的身份，以此来与他性相对抗（因此，男人没有的东西是女人，反之亦然），而是一种一般性的丧失，因为女人永远不会成为一个完全的女人和男人永远不会成为一个完全的男人——"男性的"和"女性的"身份只是两种处理内在障碍/损

失的模式。

由于这个原因，"为了成为女人或男人而丧失了自己的性"这一悖论更大地支持着性别差异：一个人为了假定性别差异(作为一种公认的符号对抗，这种对抗符号确定了"男性"和"女性"这种互补性的角色)，他的损失是作为不可能/真实(impossible/real)的性别差异本身。一个实体在它直接放弃成为 X 的范围内成为 X 这一悖论，拉康称之为"符号阉割"(symbolic castration)：符号空间和填补空间的要素之间的裂缝产生的原因是，只要要素不直接是这个空间，那么要素就能填补它的空间。

虽然有人可能认为，目前最畅销的书《男人来自火星，女人来自金星》是根据拉康的"不存在性关系"(there is no sexual relationship)而改编的(认为两性之间不存在互补的关系，因为他们是由不同的、不相容的质料构成的)，但拉康却不认为男人和女人相容是因为他们"来自不同的行星"，有着不同的心灵体系(psychic economy)。确切地说，他认为他们之间存在一种不可摆脱的对抗性的联系——因为他们来自同一个行星，而这个行星过去是从内部分离出来的。换句话说，"不存在性关系"的《男人来自火星，女人来自金星》这篇文章的错误之处在于：它认为两性中的一性是一个完全建构性的确定的实体，独立于他性，并且与他性"不同步"(out of sync)。相反，拉康认为性关系的不可能性是因为两性的对抗性关系阻碍了两性中的一性对另一性的认同，从而限制了认同的完全实现。"不存在性关系"不是因为他性离我太远，对我来讲他太陌生，而是因为离我太近，这个外来者侵入了我的(不可能的)认同的内心世界。因此，另一性从来不是"完全意义上的另一性"，所以一性成为了另一性的内在阻碍物："男人"是女人的内在阻碍物，因为女人从来不能完全实现作为一个女人，获得女性的自我认同；反之亦然，"女人"是男人的内在阻碍物，因为她阻止了男

人的自我实现。因此，当我们声称：一个人要想成为男人，他必须首先不让自己成为男人时，这意味着性别差异已经是一个"成为男人"(becoming a man)的概念了。

性别差异的实在

这是一个主要的问题：当巴特勒否认性别差异是精神生活丧失的"基本保证人"(the primary guarantor)时——当她反对如下假设，即"所有的分居和丧失都(可以)追溯到他性的结构性丧失，因为我们在世界上是作为一种性的存在物而出现的"[①]时——她实际上把性别差异等同于决定"是一位男人"或"是一位女人"的异性恋的符号规范。而在拉康看来，性别差异从这一意义上讲是实在，即它从来不可能被符号化，并被转变成确定主体的性别认同(sexual identity)的符号规范——"不存在任何这样的性关系的东西"。当拉康声称性别差异是"实在"时，他不会把性行为的历史的偶然形成抬高到一个变历史性(transhistorical)的规范的地位("如果你没有在异性恋秩序中占有预定的地位，如作为男人或女人，那么，你将受到这一秩序的排斥，并被进符号领域之外的精神病的深渊")：说性别差异是"实在"，就等于说性别差异是"不可能的"(impossible)——不可能被符号化，即不可能被公式化为一种符号规范。但并不是说，我们接受同性恋者、恋物癖者和其他性变态者而不顾性别差异的规范性事实，即作为性别差异不能实施其规范的证据；也不是说，性别差异是使性能力的偶然性漂流固定下来的最终点。相反，性别差异是因为性别差异的实在和异性恋的符号规范(在这规范中，仍有许多性能力的"性变态"形式)的决定性形式之间存在裂缝。所以，性别差异包括"双重性的逻辑"(bi-

nary logic)的观点难免有错误之处,因为就性别差异是实在的/不可能的来讲,它不是"双重性"的,它的每一种"双重性"解释(认为性别差异具有相对立的符号特征:理性与情感,主动与被动……)总是失败的。

因此,巴特勒抱怨,"对于一个事物来讲,这是一个地狱,它是不可能的实在——它是一个创伤性的、不可思议的、精神病的世界"[32]。对此,拉康的回答是,从某种意义上说,**每个人都"外在于"性别差异**:那些认为自己"内在于"性别差异的人,确切地说是精神病患者……总之,拉康的著名格言——一位疯子不仅是一位自以为是国王的乞丐,而且是一位自以为是国王的国王(例如,他认为自己的象征性权力"国王"是直接根植于他存在的实在)——同样也适用于他的这一声称,即性关系的不可能性:从"不存在性关系"这一事实来讲,一位疯子会得出这样的结论,即性的行为(性交的行为)在现实中是不可能的——因此,他混淆了符号的空无(symbolic void)(性关系的符号"公式"的空无)和在现实中的裂缝,即他混淆了"词"的秩序(the order of" words")和"事物"的秩序(the order of "things"),确切地说,这是精神病的最基本的、简明的定义。[33]

因此,拉康把实在等同于弗洛伊德的"精神现实"(psychic reality):"精神现实"不仅仅是梦、愿望等的内在的精神生活(相对于外在的现实而言),而且是原初的"强烈的依恋"的核心。从抵制符号化或辩证的中介的运动这一意义上讲,这确实是真的:

> ……"精神现实"本身并不简单地与"内在的世界"、"精神领域"同义。弗洛伊德认为,如果从最基本的意义上讲,"精神现实"特指在异质性和抵制性领域的核心,并且这一领域与大多数精神现象相比,单独地处于真正"实在"状态之中。[34]

然而，从什么意义上讲，恋母情结会触及到实在呢？对此，我们可以通过另一个问题来回答：当黑格尔和精神分析学家谈及"主体"概念时，他们一般能做什么呢？对于他们来讲，"自由"的主体（被并入相互承认的符号网）是创伤性的伤口、"压抑"和权力斗争三者介入的结果，而不是某些原初假定了的东西。因此，他们以一种"超先验的"姿态——用来说明优先性的先验结构的形成——为目的。每个"历史化"、"符号化"都必须"重演"这一段：前符号 X 到历史的转变。例如，对于俄狄浦斯来讲，玩历史化的游戏和证明俄狄浦斯情意丛怎样在特殊的父权制语境中得到体现，这是容易的；在俄狄浦斯情结的历史偶然性中，我们需要在思想上付出更大的努力来辨别为我们打开了历史性视界的裂缝的再现（re-enactments）。

在巴特勒的最近著作中，当她接受性别差异和"性的社会建构"之间的主要区别时，她似乎承认了这一点：性别差异不直接是一种偶然的社会符号形成的状况；而是说明了一个神秘的领域——一个位于不再有生物学和不再有社会符号建构的空间这两个领域之间的领域。在这儿，我们要强调的是，这个中间领域（in-between）是维持实在和其偶然的多数符号化模式之间裂缝的"裂口"（cut）。总之，符号化性能力的方式当然不是由本性（nature）来决定，它是一种复杂的、偶然的社会符号权力斗争的结果；然而，正是这个偶然的符号化的空间，正是这个实在和其符号化之间的裂缝，必须得到一个裂口的支持。拉康把这个裂口称为"符号阉割"，它不是限制多数符号化的自由流动的最终点，它是一种支持符号化、并为偶然的符号化提供空间的姿态。⑤

现在我们来总结一下。巴特勒的性别差异的吸引之处在于：她认为把事物的"本性"（natural）状况（对本性的性别差异的精神的接受）看做是再加倍了的"病态"（压抑对同性的"强烈的依恋"）

过程的结果,是可能的。然而问题在于,如果我们同意把控制着人类的性能力的符号法(symbolic Law)的入口看做是一种基本的放弃的话,那么,这种放弃事实上是不是一种同性依恋的放弃呢?当巴特勒问:“身体的某些部分是否没有处在升华状态,即身体的某些部分仍然是非升华的?”(例如没有包含在符号结构中)对此,她的答案是:“我认为,对于这样的主体来讲,身体的剩余部分至少在已经(如果不总是的话)被毁坏的模式中,即在一种建构性损失的模式中生存下来。这个身体不是建构发生的场所;在形成主体时,这个身体受到了毁坏。”[35]这难道不是很接近拉康的 *lamella* 概念,即离开身体的未死器官(undead organ-without-body)概念吗?

> 从如下意义上讲,这个器官必须叫做“非实在的”(unreal),意思是非实在不是想像,并且它优先于以之为条件的主体性——这些条件与实在有着直接的联系……在这儿,当通过性的困境(straits of sex)产生一个存在物时,我的 *lamella* 就扮演一个已丧失的生命物的角色。[37]

这个离开身体的器官“是”无符号化的里比多,它是“无性的”(asexual)——既不是男性也不是女性,而是两性进入符号的性行为时的两性丧失。拉康认为 *lamella* 概念是一种神话,它与有关性别差异的柏拉图神话(《文集》)相似。我们应该记住这个重要的区别:为了成为一体(One),两性丧失的东西不是互补性的两性的任何一性,而是无性的另一个客体。有人可能会说,这个客体被打上了同一性(Sameness)的印记——然而,这个同一性不是“同性”(same sex)的同一性,而是神秘的无性的同一性,即一种仍没有被性别差异的裂口打上印记的里比多。[38]

在社会经济的条件下,有人可能认为资本本身就是我们时代

的实在。也就是说，当马克思描述资本的疯狂的自我增殖时——自我丰产的唯我论道路在今天对未来的超反照的投机中达到了极点——声称这种追求唯我论道路的自我生产的怪兽的鬼性，而不管人或对环境的关怀是不是一种意识形态的抽象，这未免太过于简单化了。一个人可能从来不会忘记这抽象背后的真实的人和其生产性能力、资源资本的流通建立于其上的自然对象。这种抽象像一个巨大的寄生虫，它以这些自然对象为食。但问题是，"抽象"不仅存在于社会现实的（金融投机者的）错误知觉中——从决定物质的社会进程的结构这一意义上讲，它是"实在"：整个社会阶层，甚至有时是整个国家的命运都可能由"简单化了"的资本的波动来决定，而这资本是以追求利润为其目标的，它不会顾及其波动怎样影响了社会现实。在这儿，我们看到了拉康的现实（reality）和实在（the Real）之间的区别："现实"是生产过程和相互作用中的实际存在的人们的社会现实，而实在是资本的无可变更的"抽象"的鬼怪似的逻辑，它决定了在社会现实中所发生的事。

我们对实在的谈论也能使我们回应其他学者一再对拉康的批评。这种批评认为，拉康是一位形式主义者，因为他以一种康德式的方式声称：符号领域的形成周围有一种优先性的"先验"的空无（这一空无可能由一种偶然的确实存在的物体来填补）。[39]因此，拉康声称符号秩序从本体论上讲优先于占用其空间的偶然的物质要素（即"真实的"父亲只是符号禁律的纯形式结构的功能的偶然的承受者），那么，他是不是一位康德式的结构主义者呢？实在使空洞的符号形式和其偶然的确定内容之间的区别变得模糊不清：不净（stain）把空洞的结构缝合到其内容中，并成为内容的一部分，某些"病态的"偶然的物质的"不可分的残余物"对符号结构的中性的普遍性"上了色"，并作为一种主要的连接线而起作用，通过这一作用，符号形式的空洞结构被固定在其内容中。形式和内容之间

的这种短路最简洁地拒绝或颠覆了(我们通常所认为的)"康德式结构主义":正是这种先验形式的结构形成了可能性的视界和条件,形成了内容的视界和条件,而这一内容在由其一部分内容构造的内容中呈现出来,因为结构依附于内容中的某一特殊点。在这儿,我们面临着"病态的优先"的悖论:一种病态的(从内在世界的偶然性的康德式意义上讲)要素支撑着形式结构的偶然性,而病态的要素又是在这形式结构中产生的。

拉康可能也把"病症综合征"(*sinthome*)定义为实在,即病态的偶然构成,它支持着普遍性结构的优先性。正是在这个意义上讲,拉康的病症综合征是一个"结"(knot):一种特殊的内在世界的现象。这种现象的存在是偶然的——然而,当一个人接触它或离它过近时,这个"结"就会被解开,并且因为这个结,我们的整个宇宙,即我们谈论和感知现实的空间将会分解;我们真的失去了我们的落脚点……也许以下的父权制的论题——"进错门"(going in through the wrong door)——是对它的最好解释:(妻子无意地把手伸进她丈夫的茄克衫口袋里,并且发现了秘密的情书,因此这毁坏了她的整个家庭生活)。在科幻小说中,这种情况被提升到一种更高的地位(你不小心进错了门,并目睹了外星人的秘密会议)。然而,我们并不需要涉及这种奇怪的事,我们只需考虑这一基本的情况:一种脆弱平衡的状况,在这种状况下,形式上允许一个人做一些事(如问某个问题,执行某个行动),但它仍然不希望他这样做,似乎某些不成文的规章不允许他这样做——如果一个人真的这样做了,那么整个状况就会突然改变。

就这一点而论,我们可以详细地阐述马克思和现代的普通"资产阶级"社会学家之间的分界线。资产阶级社会学家强调后传统生活的普遍性特征:现代的个人不再完全沉浸于特定的传统,而去体验一种束缚于偶然的、特殊的情境的普遍性行动者的角色,并且

自由地选择自己的生活方式；他甚至在最自发性的行为（性能力、闲暇）中，依赖一种"教你怎样做"的行动手册。因此，这种反照悖论（paradox of reflexivity）并不比以下这一情况更明显，即试图不顾一切地逃离现代化的生活方式，回归到一种更自发性的"整体"生活中去。这些尝试得到多数专家的支持，他们教我们怎样发现真正的自发性的"自我"……也可能没有比这个"有机物"（organic food）的成长更具科学性：它需要高科技才能减少工业化的农业产生的有害影响。因此，"有机的农业"是一种黑格尔式的"否定之否定"，即三部曲中的"合"，前两个是"正"，即前工业时代的"自然的"农业，和"反"，即工业化的农业；第三个是"合"，即回归自然，回归到一种做事情的有机方式，但这种回归需要科学来"调节"。

现代社会学家一般都认为这种"反照"具有准先验的普遍性特征：它在社会生活的不同领域，用一种特殊的方式表达自己。在政治领域，它表现为现代的形式民主替代一种传统的有机专制结构（现代形式民主存在着内在性的对立，即形式主义者为了自己的利益坚持权力原则）；在经济领域，它表现为商品和"异化了"的市场关系对共同的生产过程的支配地位；在道德领域，它表现为传统的道德观念的分解，分解成形式上的外在的合法性和一种个人的内在道德；在学习领域，它表现为学校制度所传授的科学知识的反照的形式替代了传统的启蒙性知识；在艺术领域，它表现为艺术家可以自由地在多种艺术"风格"上进行选择；等等。因此，"反照"（或它的各种典型形式，一直到弗兰克福特学校的"工具理性"）被认为是一种历史的优先，一种把不同层次的社会生活"建构"或铸造成相同的模型的形式。然而，马克思对此作了重要的补充。在他看来，所有特殊的社会生活的"经验"领域不会接受这种普遍性结构的同一关系；这些领域不是形成这种结构的被动的、确实存在的所有填充物——因为除此之外，还存在着一种可预料的、"病态的"、内在世

界的、特殊的内容，而反照的普遍性形式就是建立在这种内容之上的，并且通过一种脐带和内容相连接，从而使这种形式的结构得到了重构；当然，在马克思看来，这个特定的内容就是商品交换的社会领域。[10]

就拉康把“幻想”(作为幻想的客体，原始对象)概念作为性关联的非存在的一种增补来讲，我们是否也遇到同样的悖论呢？正是因为在两性之间不存在一种互补关系的普遍性的符号形式(公式)，所以两性之间的任何关系都必须由一种“病态的”特殊情节来增补，即一种幻觉的支撑物，它只能维持“我们与他人的性交”——如果这个幻想的结被解开，那么主体会丧失他的性行为的普遍性能力。因此，我认为拉康是一位原康德(proto-Kantian)形式主义者的说法更适合于这些批评者，即“社会建构主义者”。他们是形式主义者：以一种完美的康德式方式预先假定符号化的偶然空间仅仅是给定的，并且对黑格尔的主要的后康德式的超先验的问题，即历史性(许多符号化的偶然性的模式)的空间怎样支持着它自身？[11]这一问题置之不理。

受虐狂的欺骗

巴特勒认为抑郁症患者是一个失落的物(the lost object)，这事实上为我们提供了一种理论模式。这种理论模式允许我们回避一个外在强加于我们身上的社会规范的“内在化”的概念：这个简单化了的“内在化”概念忽视了“反照转变”(reflexive turn)。当主体出现时，通过这一转变，外在的权力(对主体所施加的压力)不仅仅被内在化了，而且消失了，丧失了，但这种丧失是在“良心的呼声”(voice of conscience)的伪装下被内在化了，这一内在化产生内

在空间自身：

> 在缺乏明确规章的情况下，主体是作为这样一个人而出现的，即对于他来说，权力已成为呼声（心灵的控制工具）……似非而是地，通过对权力的破坏，或通过对惯用的心灵的伪装和创作，产生了主体。[9]

这个颠倒主要在康德那里体现出来。这位道德自律的哲学家把自律视为服从的某一模式，即服从于（甚至屈辱地面对）普遍的道德法律。然而，问题是我们要牢记道德法律的两种形式之间的紧张关系：内在法律（良心的呼唤）不是外在法律的扩展或内在化，而是当外在法律不能出现时，为了弥补它的缺席，内在法律才出现。从这一点来看，摆脱体现在社会环境（启蒙运动的心境）之中的规范的外在压力的束缚，就等于服从于绝对的内在的良心呼唤。也就是说，外在的社会规范与内在的道德法律的对立就是现实与实在的对立：社会规范可能被社会互存的客观要求（它们属于"现实原则"的范围）证明为合法的（或假装被证明为合法的），而道德法律的要求是绝对的，它不容有任何的借口——就像康德所说的："你能，因为你必须。"正因为这样，社会规范使和平的互存成为可能，而道德法律却是一个对扰乱和平互存的创伤的禁令。因此，有人试图一再颠倒"外在"的社会规范和内在的道德法律之间的关系：如果主体为了逃避道德法律的不可承受的压力而创造了外在的社会规范，那又怎么样？拥有一位易受欺骗的外在的上帝（一个人可以与他保持最小的距离和私人空间），是否比拥有一位异于主体，却又与主体无比亲密的上帝（存在于某人心中的陌生人）容易些呢？权力的最弱定义（主体经历的这种能动力是一种从外部对主体施加压力的强制力，它反对主体的性情和他的目标）是否依赖于

法律的这种异于主体,却又与主体无比亲密的,内在强制的外在化呢?或是否依赖于"在你之中而又多于你自身"(in you more than yourself)的外在化呢?这种外在规范和内在法律之间的紧张关系可能也会产生颠覆性的影响(比如说,为了个人的内在道德态度去反对公共权力),而这正是福柯所忽视的。

另外,关键的一点是,服从内在法律不是"扩展"或"内在化"外在的压力,而是与外在压力的暂时消失有关,即与回归自我(withdrawal-into-self)有关——这种自我创造了所谓的"自由的内在空间"。这又使我们想起基本幻想带给我们的困惑:基本幻想上演的正是维护主体的"内在自由"的建构性屈从或服从这一幕。这种原初的"强烈的依恋"——即基本幻想上演的被动的服从的一幕——必须在严格的、狭窄的临床意义上与受虐狂区分开来。就像德勒兹所阐述的,[⑨]严格意义上的受虐狂已经包括一种对俄狄浦斯符号现实这一结构的否定的态度。受虐狂者的受苦(suffering)不能证明这种痛苦的某种性变态的快乐,但完全是为快乐服务的——这种快乐是折磨和痛苦的巧妙伪装,是屈辱的巧妙伪装:受虐狂主体使自己屈从于这种苦,这有助于欺骗"超我"这位警惕的守卫。总之,临床的受虐狂是主体(通过接受超我预先要求的惩罚)获得快乐的方式——惩罚的虚假景象是为了证实潜在的快乐实在(Real of pleasure)。

接下来,让我们对道德受虐狂的一般情景作一个正确的描述:受虐狂主体认为,想像一位他深深依恋的人将因某些罪行而错怪他(或实行了某些类似于错误的责怪行为),这是件非常令人高兴的事。这种快乐是因为他想像到了未来情景,即他所爱的人无意识地伤害了他,他将会对自己的不公正的责怪而感到深深的内疚……同样,在受虐狂的戏剧中也是这样:受虐狂的被动掩盖了他的行为(他是一位导演,安排这一情景并告诉控制者对他要做些什

么)；他的道德上的痛苦几乎掩盖了使他人蒙耻的道德胜利所带来的积极的快乐。这种错综复杂的情景只有在由符号秩序组织的领域内才会发生：受虐狂的戏剧依赖于受虐狂和其控制者之间的约定。

以下重要的问题涉及到基本幻想的受虐狂的欺骗作用：受苦和服从这一情景为欺骗谁而服务呢？对此，拉康的回答是，在这个层面上，欺骗也在起作用：基本幻想为主体提供了存在的最小可能性，它充当一种存在的支持。总之，它的欺骗的姿态是“看，我受苦，因此我存在，我加入到存在的肯定秩序中去”。因此，这不是内疚或快乐，而是在基本幻想中处于危险状态的存在本身。这就是基本幻想的欺骗，它“穿越幻想”所要驱散的行为，使主体接受了非存在的空无。

在拉康那里，还有一个受虐狂的欺骗的例子：在一个国家中，如果公民公开地说国王是愚蠢的，那么这个人就要被砍头；如果主体梦到自己的头被砍了，那么这个梦和任何的死的愿望等没有任何关系，而只意味着主体认为国王是愚蠢的——即这一受苦的处境掩盖了攻击国王的尊严所带来的快乐……[44]在这儿，痛苦和受苦很明显是一种为快乐服务的伪装，它们注定要欺骗超我潜意识中的抑制力。然而，这种欺骗的策略——在这一悲剧中，痛苦和受苦是为欺骗超我所带来的快乐服务的——只能以一种更为基本的“施受虐狂”的姿态为基础，才能起作用。在这种姿态中，主体幻想自己面临着一种被动的痛苦经历，并因此准备接受任何来自欺骗的策略之外的痛苦本身作为里比多满足的来源。[45]

我们应该重新理解拉普朗谢(Laplanche)关于原初的诱惑幻想的经典思想：在这原初的诱惑幻想中，反照的向内转变(inward turn)、“幻想”、性征化和受虐狂同时发生，即它们成为一(one)和同一个“转向”(turning around)的姿态。[46]在他对弗洛伊德的“一

个孩子正被打"这一幻想的三阶段(1:"我的父亲正在打一个我所恨的孩子";2:"我正被我的父亲打";3:"一个孩子正被打")的详细评论中,拉普朗谢认为第一阶段和第二阶段存在重要的区别:虽然它们都是潜意识的,都象征这一幻想("一个孩子正被打")的最终的、意识的阶段的秘密起源。然而,第一阶段只是一种孩子所目睹的某些真实事件的压抑性的记忆(父母打他的兄弟),而且它可能是在精神分析治疗过程中所记起的东西。第二阶段当然是幻觉的,因而是"原初压抑性的"。这个阶段从来不会被意识地想像,而是从一开始就受到排斥(这使我们想起巴特勒强调的完美的情形:受排斥的同性的原初的"强烈的依恋"),所以,它从来不会被记起(例如,被主体假设),而只是回溯性地被重构为实在。但如果一个人考虑幻想的最终的、意识的阶段,那么,他必须预先假定这种实在:"……**被压抑的东西不是起源于记忆而是起源于记忆的幻想或包含记忆的幻想**:既然这样,它就不是父亲打另一个孩子的真实情景,而是被父亲打的幻想。"[⑩]

因此,从开始的、外在的、直接的攻击(在打另一个孩子中或在观察父母打他或她中找到的满足)到被排除的幻想情景(在这情景中,主体想像自己被父母打)这一过程是非常重要的。第一阶级的作用相当于谚语中"沙粒"的作用或小块现实(孩子所目睹的情景)的作用,它形成一种情景的幻觉,从而提供了原初的"强烈的依烈"的同等物。原初受压抑的东西或永远不可能主观化的东西(因为主体本身依靠这个压抑)是第二阶段。从第一阶段到第二阶段的过程中,将会同时发生如下情况:

- 正如弗洛伊德自己所强调的,只有在第二阶段,这种情况才是**性化了的**(sexualized)——即从第一阶段到第二阶段是从前性(pre-sexual)的攻击到性化了的"痛苦中的快乐"(pleasure in pain);

• 这种性化与“内向投射”(introjection)的反照姿态确实是同质的：我幻想屈从和痛苦的情景，而不是真的攻击另一位我所幻想的人；我是一位迷恋“内幕”(inner scene)的无感情的观察者，而不是一位真实的性交的行动者；

• 至于它的内容，这一情景却上演了这样一幕，即我承担一种服从于屈辱和痛苦的被动身份(passive position)，或至少是一种麻木的、无能为力的观察者身份。

但问题在于，这三种情况确实是同质的：从最激进的意义上讲，性征化相当于幻想化，而幻想化相当于承担这种无能为力、耻辱和痛苦的被动身份：

> ……我们不能只在幻想的内容这一层面上来思考转向的过程，而且要在**幻想化的活动**中思考它。就给幻想的“句子”(sentence)以反照的内容来讲，向反照的转变不仅或完全是必要的，而且对于反照这种行为、内在化这一行为、并使这一行为作为幻想进入自身来讲，这种转变也是首要的。使攻击幻想化就是使攻击转向自我，即对自我的攻击：手淫的时候就是这样的，因为这样的幻想(如性能力)和无意识之间的不可分解的关系是根深蒂固的。[48]

因此，“反照转变”概念的要点不是一种把攻击(毁坏或攻击一种外在对象)转变成一种受到外在对象的攻击的对称性的颠倒，而是存在于“内在化”(internalizing)被动这一行为中，即积极地想像一个人麻木地服从的情景。因此，当我在幻想时，主动(activity)和被动(passivity)之间的对立关系被颠覆了：当我“内在化”这一情景(被另一个人打)时，我把自己固定在一种双重的意义上(我采取一位神魂颠倒的观察者——只想像或幻想他所参与的情景——的被

动态度,而不采取现实中的主动态度。在这一情景的内容中,我想像自己处于一种被动的、固定的地位:遭受羞辱和痛苦)。然而,这种双重的被动正是以我主动地参与或反照转变的成功实现为先决条件的——通过这种转变,即通过一种手淫的方式,我自身(不是作为外在的行动者)使我的外在主动性,即能量的自发性外流受挫,并且用幻想的迸发代替现实中的主动性,从而"支配我自己"。就拉康对内驱力(drive,相对于 instinct)的定义而言,他通过强调内驱力怎样涉及一种"使自己被"(se faire)的情况:看的内驱力既不是一种窥淫癖倾向,也不是一种露阳癖倾向(把自己暴露在别人的目光下),而是一种"中间语态"(middle voice),即"使自己被看"——他从对自己的被动的服从这一角色的主动胜任中得到里比多的满足。因此,在拉康看来,"幻想"的原初姿态是康德和整个德国理想主义传统的"先验的想像"的发源地和终极之谜,这种"先验的想像"是自由的深不可测的能力,它不会使主体沉浸于周围的环境。

拉普朗谢在其后来的著作中,把这种反照的"幻想"的姿态解释成一种原初诱惑的情景理论。这种情景是一种精神分析的真正的"原初情景":一位孩子无助地目睹了性交的情景,或使自己服从于难以理解的某些神秘的性含蓄的姿态(从父母到其他成年人)。人的性能力和潜意识正是在这一差距中产生:从某种程度上讲,孩子(我们每个人)是一位无助的观察者,他被某些性化的状况束缚,但他难以理解,不能符号化这些状况,并且不能把它们融入意义的范畴(universe of meaning)(观察父母的性交,并且付之过度的母性关怀等)。然而,在所有这些情况下,潜意识在哪里呢?在原初的诱惑情景中,他们接触到的潜意识是成年人的(父母的)潜意识,而不是孩子的潜意识:当一个孩子备受过度的母性关怀时,他注意到母亲自己做一些她自己都不知道的事,并且注意到她从对孩子

的爱抚中得到了满足，但这种满足的基础连母亲自己都不能理解。因此，我们从字面上就能理解拉康的“潜意识是他者的话语”这句格言绝不同于这些陈词滥调，即既然他者可以通过我来讲话，那么我为什么不是我的言语的主体或控制者等：潜意识的原初接触是它与大他者的偶然性的接触，即（父母）他者[the (parental) Other]实际上不是他的行为和言语的控制者，他发送了他自己都不知道的信号，他执行了一个对他而言是不可获得的真正意义上的里比多趋向的行为。因此，有人会重述黑格尔的著名格言，即埃及人的秘密（现代西方难以理解的礼制和墓碑的意义）对于埃及人来讲，也是一种秘密：除非我们预先假定，对于正在观察的孩子或受害的孩子来讲，原初诱惑的情景是难以理解的和神秘的，否则，我们就很难完全构思作为性化了的最初场所这一情景。使在观察的孩子或受害的孩子感到困惑的是这一事实：他目睹了主动的成年作恶者自己都难以理解的情景，这些成年人也“不知道他们自己正在做什么”。

这些使我们对（上面提到的）拉康的“不存在性关系”有了新的理解：如果费解和困惑只在孩子这一边，那么，孩子认为（误认为）是神秘的东西，而对于父母来讲则是完全自然的、无可怀疑的行为，因此也是一种“正常的”的性关系。然而，“一个孩子仍然活在每个成年人的内心深处”这句陈腐的话不是没有根据的。如果我们恰当地理解这句话的意义，那么，当两位感情相投的成年人在他们私房里过着一种“正常和健康的”性生活时，他们就不单单是他们自己，因为总有一个“迷恋”的孩子的目光在注视着他们。这个注视通常是“内在化了”的注视；由于这一注视，成年人他们自己都难以理解自己的行为。或者换种方式说，原初的诱惑情景是：不是成年人偶然地侵犯了孩子，从而打破了孩子表露快感的脆弱的平衡状态，而是孩子的注视从一开始就被包括在父母的性能力的状

况中。就像卡夫卡(Kafka)的寓言"在法的门前"(Door of the Law)一样:一位乡下人在他生命的最后一刻发现法的大门只为他敞开。从某种程度上讲,父母的性交有意识地扰乱孩子的平衡,它"只给孩子看"。这个终极的乐园式的幻想难道不是在观察并议论他们的孩子面前做爱的父母的极乐幻想吗?因此,我们要涉及一种时间圈(temporal loop)结构:性能力的存在不仅仅因为成年人的性能力和孩子的无意注视(受性能力的展露的伤害)之间存在差距,而且因为孩子的困惑一直支持着成年人的性行为本身。[⑨]这个悖论也说明了性骚扰的盲点:没有**"性骚扰"就不存在性**(性骚扰是一种不知所措的注视,而这一注视因继而发生的离奇之事而受到严重的创伤)。因此,反对性骚扰(反对暴力的强制的性)就是**反对这样的性**:如果一个人抽去了性交中的创伤性一面,那么,剩下的部分就不再是性的。情感相投的成年人之间的"成熟的"性因没有这种不正当强制的创伤性的要素,所以被定义为**去性化的**(desexualized),它已转变成机械的性交。

我记得我年轻的时候一些五岁孩子经常唱的猥亵性的歌谣,这首歌谣是有关荒谬的性的勋绩,其男主角是一位神秘的匿名牧童。其中一首歌(当然,只有在斯洛文尼亚才有这些歌谣)是这样的:"没戴帽子的牧童/正在一棵树后强奸一位女子。/然而,当这位女子试图摆脱/逃离他时/他看到(扫视)了她的裸露的臀部。"这首歌谣的魅力——如果我们可以这样说的话——在于这一事实,即从性交的角度来看,性交这一行为本身没有什么特别令人兴奋的地方;行为就是行为——真正令人兴奋的是看到一位女人的裸体这一瞬间……[⑩]当然,我的意思是,这首歌基本是好的:相对于认为性交是性行为的最令人兴奋的高潮这一般的观点来讲,有人可能认为,为了使主体首先兴奋起来并能执行性交的行为,某些特殊的"偏爱"要素必定会使他或她迷恋——就这首歌来说,这个

"偏爱"的要素就是对裸体的瞬间一瞥。"不存在性关系"也就意味着不存在立即"使我们欣快"的性交行为的直接表现,性能力必须由偏爱的快感——这儿一瞥,那儿一压、一摸——来支持。孩子对性交行为没有任何恰当的表述,他们的性能力的视界只局限于像看到另一个人的裸体这样的经历对以上评述。我们的回答是,从某种确定的幻觉层面上讲,我们仍然是孩子,永远不会"长大",因为对于一位真正长大的、成熟的人来讲,可能会有性关系,因为他或她有能力进行"直接地"性交,而不需要某些情景(包括一种偏爱的对象)的幻觉支持。[5]

最能诠释这种特征——支持不可能的性关系——的例子难道不就是希区柯克(Hitchcock)导演的《迷魂记》(*Vertigo*)中的卷曲的金发吗?影片的最后情景描述了在一间空荡荡的房屋里,当斯考蒂(Scottie)热吻朱迪(Judy)时——斯考蒂将脑海中的玛伦(Madeleine)重塑在这位女子身上——他突然停了下来,为的是使自己能有足够的时间去看一眼她时髦的金发,这似乎要向他证明,使朱迪成为欲望的对象的这种特征仍然存在……在这儿,要吞蚀斯考蒂的旋涡(影片名"vertigo"是一种致死的事物)和模仿物(the Thing)眩晕的金发之间存在一种对立关系,但这种对立关系以一种缩影的、中产阶级化的形式体现出来。卷发是浓缩不可能的、致死的事物的小对体,它是这个事物的替代品,因此,它能使我们与这个事物保持和谐的关系而不会被它所吞没。

影片《不朽的传说》(*The Immortal Story*)是根据凯伦·布里森(Karen Blixen)的小说改编的,由奥逊·威尔斯(Orson Welles)导演。我们对它产生兴趣是因为它关注神话(myth)和现实(reality)之间的暧昧关系:一位富有的老商人想让一则流传于水手之间的故事成真。这个故事讲的是一位富有的、年老的丈夫让一位年轻的水手有偿地与他的年轻妻子共度夜晚,这位水手就可取得

他的财产继承权——可以说,这位商人想要消除神话和现实之间的差距,即他想物色一位水手,他能把发生于其身上的神话故事讲出来(当然,这种尝试以失败告终:这位水手声称,即便给他再多的钱,他也不能诱惑他向任何人讲述他所发生的事)。然而,更有趣的是做爱情景的幻觉式的表演:这对情侣在半透明窗帘后面的一张明亮的床上做爱,而在附近的黑暗处,有位老商人坐在椅子上偷听他们做爱,只有一半身子露在外面——在这里,我们把第三者的凝视(the Third Gaze)作为性关系的最终保证。也就是说,这位沉默的目击者,偷听一对情侣做爱的目击者的出现,使一位有偿的水手和上了年纪的娼妓所遭遇到的东西变为一种超然于物质条件之外的神话般的物质。换句话说,这两位热恋者超然于悲惨的现实生活的状况,忘记了他们的遭遇的荒谬条件,沉浸于彼此,并因此成为一对真正的情人,这不是奇迹;他们把悲惨的状况变为一种真正的爱情邂逅,确实是因为他们知道做爱是为了一位沉默的目击者,他们正在"使这个神话成真"——从这对情人的行为举止来看,他们似乎不再是悲惨的现实中的人,而是另一个人的梦中的表演者或行为者。沉默的目击者——不侵扰也不破坏这种亲密关系——是这部影片的主要构成部分。这部影片实际上是老生常谈,《不朽的传说》是威尔斯对自我反思的终极运用——筹划做爱情景的老商人(当然,这一角色由威尔斯自己扮演)显然是导演威尔斯的替身——也许情况相反,观察做爱情景的老商人是观察者的替身。

对于我们来讲,认识拉康和拉普朗谢之间的分歧仍然是很重要的:在拉普朗谢看来,内驱力和幻想是同质的——内驱力是一种使幻觉"内在化"的反照转变,这种转变就是把本能(instinct)转变成内驱力(drive);而在拉康看来,情况恰恰相反,在幻想之外,存在一种内驱力。这又意味着什么呢?也许另一种差异会使我们对

这个问题有所了解:在拉康看来,有人可能也会声称。精神分析的“发源地”是孩子对他者的快感的创伤性体验。这种快感是一个不能为孩子理解的“暗点”(dark spot),它会扰乱他的心灵平静。拉康认为幻想能解开这个“暗点”之谜[拉康的“欲望曲线图”是以“自己要做什么”这一问题为依据的——“他者想从我这儿得到什么?就他者的欲望来讲,我(作为一个客体)能为他者做什么?”][9]然而,前幻觉(pre-phantasmic)的内驱力使我自己暴露在他者的谜这一“暗点”面前,而我却不能用幻想的答案来解开这个谜……因此,在拉康看来,幻想是一种最弱的“捍卫形式”,即一种避开什么(elude-what)的策略。

在这里,我们应该回想一下弗洛伊德的婴儿的“原初的无助/苦恼”(*Hilflosigkeit*)这一概念。其第一个特征是,“苦恼”包括两个相互联系、但仍存在差别的层面。第一个层面是纯粹的生物体的无助:小孩如果没有父母的帮助就不能生存,不能满足他的最基本的需要。第二个层面是创伤的困惑:当孩子无助地目睹他或她的父母的性交或成年人的性交或成年人与他自己性交时,所产生的创伤的困惑。当孩子面临他者快感的困境而不能符号化他所目睹的神秘的性姿态和影射时,他或她是无助的、没有“认知映象”的。“成为人”(becoming human)的关键是以上两个层面的交叠——父母在满足孩子生理需要时所表现出的一种含蓄的“性征化”(比如说,当母亲喂养孩子而付诸过度的关怀时,孩子就会在这一过度中察觉快感的神秘)。

现在,让我们再来看看巴特勒:下面这个重要的问题是有关原初性和建构性的无助/苦恼(*Hilflosigkeit*)的哲学地位的:无助/苦恼难道不是以这种原初的**非依恋**(dis-attachment)的裂缝来命名吗?而这种非依恋引起了一种对幻觉的原初的“强烈的依恋”的需要。换言之,如果我们改变这一看法,并想像一种充分阻止婴儿

适合环境的障碍物,即想像一种最初的"脱节"——从积极方面来讲,这种脱节是以自由的深渊来命名的,即以"非连接"(disconnecting)的姿态来命名的——使主体摆脱直接沉浸于环境的束缚来命名的,那又怎么样呢?或者换种方式讲,主体"被迫"被动地服从原初的"强烈的依恋"的某些形式,因为除此之外,他就不能存在(exist)。然而,这种非存在(nonexistence)不是存在的完全缺乏,而"是"主体本身的存在秩序(the order of being which"is" the subject itself)中的某一裂缝或空无。对于"强烈的依恋"来讲,提供一种最弱意义上的存在这一需要,意味着作为"抽象否定性"——非依恋于环境的原初姿态——的主体**已经在那里了**(is already there)。因此,幻想是一种反对非依恋的原初深渊的形式,而这种非依恋意味着"是"主体本身的存在丧失了别人的支持。巴特勒可能会对这一点进行补充:(从"强烈的依恋"的意义上讲,即从对他者的服从的意义上讲)主体的出现不是严格地等同于服从,因为"强烈的依恋"会弥补"是"主体必须已经在那里所产生的差距。除非这一差距已经在那里,否则我们不能解释主体为什么有可能摆脱基本幻想的控制。

有人可能会把依恋和非依恋之间的对立关系与传统的弗洛伊德的生驱力(life drive)和死驱力(death drive)之间的对立关系联系起来:在《自我和本我》(*The Ego and the Id*)中,弗洛伊德认为,生驱力和死驱力之间的对立是连接力/统一力与非连接力/非统一力之间的对立。因此,非依恋是最纯粹意义上的死驱力,是一种使存在秩序"脱节"的本体论意义上的"脱轨"姿态,一种非投入(disinvestment)的姿态,一种摆脱沉浸于世界的"收缩"/退回的姿态,而原初依恋则以相反的姿态朝向相反的方向运动。只有里比多本身才能使它摆脱崩溃的困境:正是对快感的创伤性遭遇才使(未来的)主体"脱节"。[9]

就原初的裂缝而言，我们应该避免把原初的裂缝视做父权制法律或禁律介入的结果，这种父权制法律或禁律迫使小孩进入符号阉割/距离的维度，从而中断了小孩和他的母亲的乱伦。这个裂缝，即“非成员性的躯体”(dismembered body)的经历是原初的；它是死驱力的结果，是某些过度的/创伤的快感——扰乱了快乐原则的稳定的平衡——侵扰的结果。父权制法律——和镜像的想像认同一样——则是一种稳定这一裂缝的尝试。在拉康看来，我们应该不会忘记，这个俄狄浦斯的父权制法律主要是为“快乐原则”服务的：它是和平化-规范化的能动力，它不会扰乱快乐的平衡，而会使“不可能的(the impossible)稳定下来”，即最少地限制主体的可容忍的相互存在[如有一些作品对拉康进行负面的介绍，把一些虚假的陈词滥调的东西作为开头部分，然后通过纠正这些东西来描述它的真正立场。这些陈腐之词，除了认为父权制法律是引起裂缝的能动力之外，还认为，归去来(*Fort-Da*)游戏中的一块木头是意指母亲的出席或缺席；“空洞的言语”就是不可信的胡言乱语；女性的快感是一种符号领域之外的神秘的深渊；凝视(gaze)是男性主体的看(look)，这一看是把女性限制在了男性的客体这一角色上；等等]。

从欲望到内驱力……或从内驱力到欲望

我们对巴特勒的评论是建立在一种完全赞同，甚至最终认为她对以下这两者的复杂联系的描述中所表现出的洞察力的基础上：反照的两个方面或两种模式。一种是否定的自我相关(self-relating)的严格哲学意义上的反照，它是德国理想主义传统——从康德到黑格尔——的主体性的组成部分(近代解说家 Robert

Pippin特别强调在主体与它的他者的关系中,主体总是已经与它自身有关,即意识总是已经是自我意识)。另一种是反照的转变——确定"原初压抑"的姿态(欲望的控制颠倒为控制的欲望等)——的精神分析意义上的反照。[②]这种反照的转变在抵御过度的快感这一范例[尤利西斯(Ulysses)与塞壬(Sirens)相遇]中已是清晰可见。他给予水手优先会见权的这一规则是:"你必须用伤痛性的绳索把我紧紧地捆住,使我紧紧地直立地靠在帆柱上,使绳子的末端紧紧地系在帆柱上。但是,如果我恳求你把我释放,那么你也得紧紧地捆住我,即便用更多的绳索。"[③]"用伤痛性的绳索把我紧紧地捆住"这一命令在喀耳刻(Circe)的解释语境中显然是极端的:我们从一种捆绑走向另一种捆绑。第一种捆绑是一种抵御。抵御塞壬歌声带来的过度快感,而第二种捆绑本身是性爱的满足来源。

这种反照仍然假设了不同的形式——不仅在哲学和精神分析学之间存在不同的形式,而且在精神分析学本身的范围内存在不同的形式。这一章中所强调的内驱力的反照不是我们在第二章中讨论的欲望的瘾病的反照(例如,瘾病是根据这一颠倒来定义的,即满足欲望的不可能性颠倒为使欲望本身得不到满足的欲望等)。这两种反照是怎样相关的呢?这儿的对立是性变态和瘾病之间的对立:如果"这样的"欲望是瘾病的,那么,"这样的"内驱力就是性变态的。也就是说,瘾病和性变态被束缚于一种封闭的致命性的回圈(loop)中,在这回圈中,它们是彼此对抗的。内驱力确定了原初的"强烈的依恋"和主体存在的最小化的基本幻想的受虐狂参数(parameters),然后通过对原初的"强烈的依恋"的瘾病的否认或通过主体拒绝承担作为他者快感的对象工具这一身份,瘾病的主体就可以一直怀疑他的身份(他的基本问题是:"我能为他者做什么?""我为什么是他者所认为的那样呢?")。因此,瘾病的欲望不

仅被认为是对性变态者所赞同的基本幻想的否认，而且，性变态本身（承担他者快感的对象工具这一身份）也被认为是一种对自我客体化的逃避，而自我客体化使我摆脱我（作为客体）是什么这个激进的不确定性的僵局。当然，性变态者（作为一个客体）知道他能为他者做什么。

就欲望和内驱力与快感相联系的方式来讲，它们明显是对立的。在拉康看来，快感的麻烦在于它不仅是不可获得的、已经总是消逝了的、永远不会被我们理解的，而且是一个人从来不能摆脱的，因为它的不净（stain）永远慢吞吞地过去。这是拉康的"过剩-快乐"（surplus-enjoyment）概念的主要意义所在：快感的放弃产生了一种快感的剩余/过剩。欲望象征这种体系（economy），即不管我们所控制的客体"从来不是它"（never it）——"真实之物"（Real Thing），即主体永远试图获得但又一次次地回避的东西；而内驱力则象征相反的体系，即快感的不净总与我们的行为相伴。这也说明了内驱力的反照与欲望的反照之间的差异：欲望反照地期望自身的不满足感和与快感相遇的延后——即欲望的反照的基本公式是，把满足欲望的不可能性转变成对非满足（non-satisfaction）的欲望；反之，内驱力在"压抑满足"中（例如，用满足的不净把满足弄污）找到了满足。

但是，什么是内驱力呢，特别是其激进的形式？死驱力是什么呢？在这儿，我们来看一下瓦格纳歌剧中的英雄们。也许这对我们有一定的帮助。从其最典型例子——《漂泊的荷兰人》（*the Flying Dutchman*）中，我们可以看到他们受一种对死亡的无条件的酷爱的支配，因为他们要寻求一种终极的和平并以死来赎罪。他们的困境是，在过去的某一段时间里，他们做了一些邪恶的事，因此，他们被迫要为此付出代价，但付代价的方式不是死亡，而是过着一种永恒的受苦、无助的徘徊、不能实现他们的符号功能

(symbolic function)的生活。那么,死驱力在哪里呢?确切地说,它不在于他们对死的渴望,即用死亡来获得和平。相反,死驱力正是死亡的对立面,它是以"未死的"永恒生活来命名的,即以这种可怕的命运——束缚于内疚和痛苦之间的反复循环——来命名的。因此,瓦格纳歌剧中的英雄们[荷兰人(Dutchman)、沃旦(Wotan)、特里斯坦(Tristan)和安福塔斯(Amfortas)]之死正是他们摆脱死驱力的束缚的时刻。在第三幕中,特里斯坦绝望的原因不是害怕死亡,而是因为,如果他没有伊索尔德(Isolde),他不能死,更不能被惩罚为对死的永恒渴望——他焦虑地等待她的到来以便他能死去。他所敬畏的前景不是没有伊索尔德的死亡(情人的通常抱怨),而是没有她的无止境的生活……

这使我们更好地理解瓦格纳歌剧,更确切地说是更好地理解这位英雄的抱怨:这一歌剧表达了他惧怕被迫过一种永恒受苦的生活、惧怕作为"未死"的幽灵到处徘徊或生活、惧怕渴望死亡中的和平(例如,从荷兰人的介绍性的独白到即将死去的特里斯坦的挽歌和遭受痛苦的安福塔斯的两个不满)。虽然沃旦没有任何怨言,但布仑希尔德(Brunnhilde)对他的告别——"*Ruhe, ruhe, du Gott!*"——却同样地指出了:当黄金归还给莱茵水仙(the Rhine)时,允许沃旦平静地死去。然而评论往往强调《指环》(the *Ring*)中的情节存在"前后不一致性"(虽然他们已经还清了债,即黄金归还给莱茵水仙,但神为什么仍然珍爱他们?未偿还的债难道不是神衰败的原因吗?),但是,这些评论忽略了这一点:未偿还的债,即扰乱自然平衡的"原罪"(original sin)是阻止沃旦死去的东西——他能死去并只能在他偿还债以后才能找到和平。有人可能也会察觉,为什么《汤豪舍》(*Tannhäuser*)和《罗恩格林》(*Lohengrin*)不是真正意义上的瓦格纳歌剧:[⑮]它们缺乏一位合适的瓦格纳式的英雄。汤豪舍"太普通"了,他只是纯粹精神恋爱(与伊丽莎白)和

早期性爱的过度快乐(与维纳斯)之间的裂缝,当他渴望放弃早期的快乐时,他又不能放弃;而罗恩格林"太神圣"了,他是一位神圣的人(艺术家),渴望像一位普通人一样与一位完全信任他的女子相爱。就真正意义上的瓦格纳式英雄来讲,他们两者注定不是这种永久受苦的"未死的"存在。[57]

因此,瓦格纳的英雄们遭受"疾病到死"(sickness unto death)的痛苦,但这只是在严格的克尔凯郭尔的意义上讲的。在他的"疾病到死"这一概念中,克尔凯郭尔颠倒了个人的一般意义上的绝望。个人在以下两种信念中处于分裂状态(split):一种是相信死是终极,不存在永恒生活的彼岸世界;一种是永不熄灭的信念,即相信死亡不是终极,他认为存在另一种生活,并承诺有拯救和永恒的幸福。克尔凯郭尔的"疾病到死"包括一种主体的对立性悖论:一方面,主体认为死亡不是终极,他拥有一个不朽的灵魂,但是他又不能面对这一事实的荒唐的要求(有必要放弃徒劳的感官快乐和为其奴役地位服务的工作);另一方面主体又绝望地相信,死亡是终极,不存在神圣的、无条件的、给他带来快乐的要求……因此,个人绝望地想死并永远地消失,但他知道他不能这样做,因为他注定要过一种永恒的生活:不朽、不死成为最终的恐惧。从某种意义上讲,这种颠倒类似于我们上面提到的从欲望到内驱力的拉康式的转变:欲望不顾一切地想要获得快感(快感是它永远想摆脱的最终客体);而内驱力则包括一种对立的不可能性——不是获得快感的不可能性,而是**摆脱快感**的不可能性。

内驱力的教训是我们注定要快乐。无论我们做什么,快感总不舍弃它,我们从来不能摆脱它;甚至,当我们尽最大努力想放弃它时,它也会使这一努力受到污损(像性变态地喜欢鞭打自己的禁欲者一样)。当代的基因技术的前景似乎包括一种同源的克尔凯郭尔式的恐惧:它产生一种不是死亡,而是灵魂不朽的令人敬畏的

前景。也就是说,基因控制变得如此神秘,以至于不仅使完全客体化我们的存在成为可能[在基因组中,我将面临着这一公式:我"客观上"是什么,即一个基因组将具有传统的印度的神秘惯用语"*Ta twam atsi*"("你就是如此那样")的功能],而且,从某种程度上讲,我是不朽的、不会毁灭的、无止境地可复制的,因为酷似我的人通过无性繁殖如雨后春笋般地出现在我的身旁。[39]再者,这也属于内驱力的范围:通过无止境的、重复的无性繁殖来获得无性的(asexual)不朽。也就是说,问题在于:把基因的无性繁殖和性的繁殖相对照。基因的无性繁殖表明了建构我们生活的不可能/实在(the impossible/the real)的性别差异的终结,它也表明了我们作为有限的、不免一死的语言的存在者(beings-of-language)居住于其中的符号领域的终结。一种"幻觉的未死存在"(a spectral undead existence)概念也允许我们阐述有关弗洛伊德式/拉康的死驱力的基本悖论:像克尔凯郭尔的"疾病到死"一样,死驱力不是人类界限的标记,相反,它是"永恒的(幻觉的)生活"的代名词,它表明人类永远存在,远离肉体的死亡和从来不能除掉自己。

现在,我们可能看到拉康与海德格尔在哪种精确的意义上是对立的:在拉康看来,死驱力就是弗洛伊德认为的传统的形而上学的不朽(immortality)——就一种内驱力,一种"威胁"来讲,它没有(生物的)产生与灭亡周期,没有"情欲的意愿"。换句话说,死驱力中的"死"的作用与弗洛伊德的"不祥"(*unheimlich*)中的"*heimlich*"的作用相同:"死驱力"标明了称之为"未死的"恐怖小说的维度,一种远离死亡的陌生的、不朽的、不可毁灭的生活。这就是"无限",它与拉康的理论是相容的:不是努力获得使我们永远不能理解的最终目标或理想的"假(坏)无限",而是一个永恒快感的更坏的无限,因为我们从来不能摆脱它。因此,拉康解决"坏无限"的办法不是理想主义的伪黑格尔式的断言,即最终目标的有事实根据

的无限，而是一种"从坏到更坏"的姿态：断言存在快感的"不可分割的剩余物"的更坏无限，这快感总是粘附在我们所做的每件事上……

性别差异与"未死的内驱力"的关系到底怎样呢？米勒(J. A. Miller)[⑲]试图把性别差异说成是精神分析治疗的结果：我们不能充分地把妇女和她们的幻想等同起来，她们的存在"不是都"受幻想的束缚，因此，对于她们来讲，就更容易与幻想保持距离，并穿越幻想。但通常来讲，当男人意外地碰到一个稠密的幻想核(一个"基本的症候")时，或他们不能放弃的快感的基本状态时，他们所能做的是把幻想当做是一个强制的必要。总之，"穿越幻想"被认为是女性的，而"认同症候"被认为是男性的。[⑳]

米勒解决了欲望和内驱力之间存在的从未得到解决的紧张关系，这在其研讨会上的'Le monologue de l'*apparole*'[㉑]的文章中表现得特别明显。在这篇文章中，他把关注点集中在拉康的以下晦涩的声称上："*le pas-de-dialogue a sa limite dans l-interprétation, par où s'assure le réel*"。米勒把"对话的缺乏"(lack-of-dialogue)看做是*l'apparole*，即言语，它作为快感的工具而起作用，不是交流某些意义的手段。*apparole*不包括主体间性(intersubjectivity)，甚至不包括空洞的大他者——这个大他者只有当我们用"心灵的独白"讲话，并试图清楚地表达我们的思想时，它才会出现；甚至不包括由伤害他者带来的快感——这个他者是他存在的核心，就像诽谤性的言语一样；但它包括一种对快感的激进地自我封闭的断言——这种快感是由空洞的(无意义的)言语带来的(总之，对于*la parole*来讲，*l'apparole*就像*lalangue*对于*le langague*一样不可或缺)。

因此，就*l'apparole*而言，我们正面临一种能产生快感的装置(apparatus)的白痴般的快乐巡回(circuit)，这难道不正是**内驱力**

的定义吗?然而,解释(interpretation)怎样通过引入真实的量度来限制自我封闭的巡回呢?实在是不可能(the impossible),即性关系的不可能性:*l'apparole* 的快乐的胡说是无性的。同样,实在也不包括作为不可能性的真实的任何经历,即某些创伤性的内在限制(Limit)的经历。因此,解释必须使沉浸于 *l'apparole* 的幸福中的主体"清醒"过来,并迫使他面对人类环境的不可能的实在。解释不是无限制的("总存在一种新方法来诠释内容"),而是一种 *l'apparole* 无限制的游戏的限制姿态……然而,这篇文章的问题在于,它把 *l'apparole* 看做是排除了实在维度的"快乐原则"的无限制的统治。即便是这样,我们也不能把 *l'apparole* 与内驱力等同起来,因为内驱力包括强制的实在,且根据定义,它"超越快乐原则"。

米勒面临的困难也是后来拉康面临的主要困难:我们透过法律,或根植于禁令的欲望的(俄狄浦斯)情结,到达内驱力这块"黑大陆"并在其快感的重复的巡回中得到满足后,怎样(重新)引入一种限制(Limit),并因此回到禁令/法律的领域,即意义的交流呢?其唯一的解决办法是,*l'apparole*(它是拉康的"原初的自恋"的另一种说法,这种"原初的自恋"优先于符号法律的引入)不是"原初的";存在某种(至少是逻辑上)先于它的东西。确切地说,我们称这种东西为前综合(pre-synthetic)的想像的暴力,我们不能把它和自我满足的内驱力的幸福的巡回等同起来。内驱力的巡回是自恋的根本基质,是自恋循环的根本基质(拉康把唇形物看做是内驱力的完美象征;他的内驱力的公式——"使自己被"(*se faire*)……——已经唤起了自恋);而前综合的想像正是自恋的对立面:它充当一种本体论意义上的"宇宙大爆炸"(Big Bang),即一种"原初的"暴力。这种暴力摆脱了沉浸在围墙的束缚,把封闭的巡回和生活的任何统一体摔成或撕裂为许多自由的漂浮物,它们像许多

鬼怪的"部分对象"(partial objects)。

关于这一点,拉康的立场也是含糊不清的。其"官方的"立场可在其《文集》(*Écrits*)的一篇简短而重要的文章《从弗洛伊德的本能(*Trieb*)到分析者的欲望》[⑥]中得到最好的例证。当接受精神分析者结束精神治疗时,即他从欲望(由幻想来支持)回归(regress)到内驱力时,他要做些什么?他是否把自己弃之于内驱力的自我封闭的巡回中?不同形式的神秘主义传统和哲学传统,从基督教神秘主义到尼采,似乎都这样宣称:接受"同一的永在回归"的巡回,并得到满足,然而,这种满足不是因为达到了目标,而是因为达到目标的过程,即一次次地失去目标的过程……但是,拉康坚持认为"通过幻想"(going through the fantasy)不是严格地相等于内驱力到欲望的转变:甚至在我们穿越基本幻想以后仍会存在一个欲望,一个不为幻想支持的欲望。当然,这个欲望是**分析者的欲望**——不是成为一位分析者的欲望,而是符合分析者的主体地位的欲望;是已经经历"主体的匮乏"并且接受弃儿身份的某些人的欲望;是从"某物在我之中而又多于我自身"这一幻觉的概念中解脱出来的欲望;它是我受他者欲望尊敬的一个秘密财富。这个独一无二的欲望把我从内驱力巡回的自我封闭中解救出来,使我不致沉湎于这种虚弱的满足感,即便我假设"大他者的不存在性"或假设符号秩序只是一种假象。因此,假设分析者的欲望能够在缺乏任何幻觉支持的情况下维持一致性。假设一个共同的大他者避免"假设主体……(知道、相信、喜欢)"的移情影响是有可能的。换言之,分析者的欲望是对拉康以下问题的尝试性回答:我们在穿越幻想并接受"大他者的不存在性"后,还能返回到又一次使集体的共同存在成为可能的大他者的某些(新)形式吗?

在拉康看来,我们不应该忽略这一事实:内驱力不是"原初的",它不是欲望出现的基础——欲望的出现借助于符号法律的介

人。我们只要仔细研究一下拉康的“欲望表”[8]就会明白,内驱力为什么是各要素的一种混合,这些要素是以一种本能的肉体的“必不可少的产物”的面目出现的,而符号秩序网束缚着这个肉体。能指(signifier)网束缚着本能的需要(need),这意味着满足需要的客体开始作为母亲他者的爱的迹象而起作用。因此,使主体摆脱隶属于他者要求(demand)的唯一办法是符号禁令/法律的介入,而这种禁令/法律使欲望永远得不到满足。众所周知,欲望的悖论都是这样产生的,即从“除非我把你抛弃,否则我不可能爱你”到“不要给我所求的东西,因为我所求的东西不是它(it)”。我们把欲望定义为 *ce n'est pas ca*,即欲望的最基本、最终的目标是,在其非满足(non-satisfaction)的状态中,欲望支持着欲望本身。[9]另一方面,内驱力也存在悖论:主体永远不能达到目标(因而也不能满足自身的欲望),他在巡回的运动中仍然得不到满足,这种巡回的运动是一种不断失去目标,而又围绕目标的运动。欲望与欲望之间不存在任何裂缝,一个循环的重复性运动的自我封闭圈代替了无限的努力。从这个意义上讲,内驱力等同于快感,因为从最基本的意义上讲,快感是“痛苦中的快乐”,即由一次次地失去目标这种痛苦的经历所带来的变态的快乐。[10]

我们可以在当代理性行为的理论中来准确地理解内驱力是一种“副产品”(by-product)的观点。[11]我们可能把欲望描述为一种意向态度(intentional attitude),而把内驱力描述为一种束缚主体的东西,一种支持其重复性运动的无头的力量。所以,有人可能建议把著名的“不要向你的欲望妥协”(*ne pas céder sur son désir*)当做精神分析的道德箴言;而认为其补充性的箴言“不要向你的内驱力妥协”是无意义的,因为它是多余的。内驱力的问题在于:它怎样背叛它或怎样打破它的圈,即怎样打破无生气的权力对我们的控制……同样,拉康讲“分析者的欲望”而从来不讲“分析者的内驱

力”。就我们根据某一主体性的态度来定义分析者来讲——“分析者的内驱力”就是“主体性匮乏的内驱力”——拉康的这种立场的特殊性只有在欲望的层面上才能被决定。内驱力是前主体的/多余的，它不是主体态度的代名词：有人可能只采取一种朝向内驱力的姿态。

从宗教上讲，这一问题涉及到异教之间的问题。基督教作为一种社会制度(institution)，它能保护人类的欲望，它只有在父权法(父亲之名)的保护下才能繁荣：基督教并没有禁止肉体的欲望(性能力)而是努力地去管制(regulate)它们。从长远的历史来看，它已经形成了一系列“教化”(domesticating)过度快感的策略，而父权法不会包容这些快感的(即妇女有自由成为修女并因此参与一种神秘经历的女性的快感)。清洁教(曾经是一个异教)的成立真正地削弱了基督教在控制性快乐方面的策略性地位(福柯所强调的)。它漠视严格意义上的肉体，宣传和实践真正的禁欲(因此，清洁教认为每一次性交都是乱伦的)。[6] 当然，这里也存在悖论：性快乐的激进的自制不仅没有剥夺主体的快感，而且增强了主体的快感(这个禁欲的神秘者所获得的快感比通常的一般性的性快乐要强烈得多)。清洁教与高贵的爱情之间的联系在于：当肉体的性能力被完全地禁止而不允许在法律限定的范围内获得性快乐时，对性爱的禁止将会产生高贵的爱情，而性爱的禁止是一种爱恋中断(*amor interruptus*)的结构，这种结构会延长无限(*ad infinitum*)—— 在这种爱情中，欲望转变为内驱力，而且性爱双方都在这种“真正”使人得到满足的性爱的无限延长中找到了满足感。因此，从某种程度上讲，基督教改革者反对清洁教，并怀疑清洁教对最初快乐的禁欲的自制持矛盾态度是对的，因为它产生了一种更加强烈的快感，从而削弱了父权制符号法的管制权的基础。

因此，我们可以得出这样的结论：欲望和内驱力从某种程度上

讲是互为前提的,一个不能从另一个中推论出来。内驱力不是仅作为欲望的副产品而出现的自我满足圈,欲望也不是从内驱力的巡回中退缩而来的结果。因此,如果欲望和内驱力是摆脱"是"主体("is" the subject)的否定性僵局的两种方式,那又怎么样呢?一种方式是,在内驱力的重复性的循环运动中找到了满足;另一种方式是,为欲望的丧失对象提供无止境的换喻性的寻找。这两种方式——欲望和内驱力的两种方式——包括两种完全不同的主体性概念。因为许多理论家都写到了这个恶名昭彰的"欲望的主体"(符号法/禁令分割了/挫败了这个主体,并束缚于为其寻找失去的欲望客体的缘因的否定性的空无——说"我是一位令人想望的主体"就等于说"在存在秩序中,我是空无、裂缝……),这也许是时候应该强调由内驱力的循环运动所产生的更加神秘的主体性了。

很显然,拉康对于内驱力的基本意见(*doxa*)是:内驱力包括一种自我反照的转变,但这种转变不是简单地变主动模式为被动模式的颠倒。也就是说,在视觉驱力(scopic drive)中,能"看到它全部"的欲望不仅转变成被他者看的癖性,而且转变成"使自己被看"(*se faire voir*)[⑱]的更为模糊不清的中间模式(就选择而言,我们也可以用欲望到内驱力的颠倒来对它进行说明。就欲望的主体层面来讲,存在一种选择,这种选择包括基本的强制性的选择。就内驱力层面来讲,当选择的行为转变成"使自己被选择"时,主体就开始选择。正如宿命论中所阐述的一样:虔诚的主体不仅选择上帝,而且使自己"被上帝选择"。或者从另一种角度来讲,在内驱力中,确保我自由的、唯一的、但重要的和最高的东西是选择必然性的自由,自由地接受我的命运,而不论发生什么事)。然而,若存在主体性的话,欲望到内驱力的颠倒包括哪种主体性呢?[⑲]以下两部电影和文学的例子也许最适合解释内驱力的这个悖论了:

- 一个是科幻小说中的时间圈(time-loop)(主体到了过去,

或未来，他遇到一个神秘的实体，这个实体是他捉摸不透的，一直到他想起这个"不可能的"实体是主体自身；或者——相应地——主体到过去是为了表明自己出生的意义，或者到未来是为了目睹自己的死亡……)。我们暂时不讨论《回到未来》中的例子，先来看看林奇(D. Lynch)的《妖夜慌踪》(*Lost Highway*)。林奇世界的一个重要组成部分就是一个短语，一个意指链，它能与实在产生共鸣，而实在坚持并总是回归到一种基本的模式，这种模式能使时间的河流停止流动或超越时间：《沙丘》意指"睡眠者必须醒过来"；《双峰》意指"猫头鹰看起来不像它们自己"；《蓝丝绒》意指"爸爸想要做爱"。当然，《妖夜慌踪》意指这部电影所包含的总括性的话语"Dick Laurent 死了"，从而宣告这位可恶的父亲形象(Eddy 先生)之死。这部电影的整个情节发生在过去和未来之间的悬置时刻。在开始部分，男主人公 Fred 在他房间的对讲机上听到了一些话；在结尾部分，他在对机讲上讲了这些话以后就离开了房间，因此有一种循环的情形：首先，这位男主人公对听到的信息困惑不解，然后，他正确地说出了这个信息。总之，这部电影是建立在男主人公不可能遭遇到他自己这一基础上的，就像科幻小说中的时间圈一样，主人公到了过去，遭遇了早期的自己……

在精神分析中，我们是否也有这种情况呢？一开始，病人对某些模糊的、难以理解但持久的信息——症候——感到困惑，这些信息可以说是从外部来质问他的。在治疗结束时，病人认为这个信息是他自己的信息，并能第一个独自地把它正确地说出来。因此，《妖夜慌踪》的时间圈正是精神分析治疗的时间圈，我们走了很长的迂路后从另外一个视角重新回到了起点。拉康在一次重要的研讨会上，当他强调弗洛伊德的症候像一个信号时，他想起了这个症候的时间圈(temporal-loop)结构。而这个信号正如我们所期望的那样，它接纳的信息不是来自古代精神创伤的"深深埋藏着的过

去”,而是来自(主体的)未来,因为在未来,通过精神分析治疗的作用,症候的意义得到了实现。[70][从这个意义上讲,我们前面提到的希区柯克的《迷魂记》中的一对热烈拥抱的情侣,他们背后的背景使我们从目前(在普通旅店客房里,斯考蒂和被重塑成玛伦的朱迪接吻)换位到过去(斯考蒂与从古老粮仓上跳楼自杀的玛伦接吻),然后又回到现在,这很好地说明了内驱力的时间圈,即内驱力的巡回运动被调人自身的方式。然而,这部电影的标题“vertigo”也许说明了斯考蒂被内驱力的无限的时间圈所缠累的方式。]

• 故事的开始,我们(这个故事是根据我们,一个主体的观点来展开的)碰到一些可怕的东西(异形、怪兽、杀人犯……),它们是一些不可能得到认同的事物。然而,我们——观察者,突然很想知道这个异形物(Alien Thing)。回想一下《科学怪人》(*Frankenstein*)这本小说,在恶人作为可怕的异形物出现在我们身边时,我们突然也很想用他的观点来正确地看待这些东西,我们允许他告诉我们关于他的故事。[71]在深度梦魇的极度恐怖片《惊呼狂叫》(*When a Stranger Calls*)中,我们也想从病态的强迫症杀手的观点出发来正确地对待他。在电影的开头部分,这位杀手是作为绝对的他性(Otherness)出现的——希区柯克的《惊魂记》(*Psycho*)没有提到这种他性,但在这部影片中,当母亲(the Mother)被认为是一种令人可怕的事物后,我们会在一些电影镜头(如侦探 Arbogast 施行谋杀)中用它的观点来审视这一行为。[72]

在这些例子中,表征外的事物(Thing-beyond-representation)本身已经“主体化”了,这些事物是不可接近的、创伤的。但主体化不是事物(the Thing)的“人性化”(humanize),这说明了我们所认为的怪物(Monster)实际上是一个普通的、易受伤害的人——事物仍保留其自身的不堪忍受的他性,即自身的主体化。或者,从视觉方面来讲,事物起先被建构为一种不可接近的 X,我的欲望环绕

它转，它是一个盲点，我想要看见但又害怕看见并且回避它，它对于我的眼睛来讲是太稠密了。然而，在向内驱力的转变过程中，我（主体）"使自己被看做"事物，在反照的转变中，我把自己看做它（It），即我不想看见的创伤性的客体-事物（object-Thing）。

再者，我们难道不能在所谓的本我机器（Id-Machine）的科幻小说主题中找到"是"我们自己这个不可能事物的最佳例子吗？本我机器直接把我们不为人所知的幻想具体化：从威尔科克斯（F. Wilcox）的《惑星历险》（*The Forbidden Planet*）到塔可夫斯基（A. Tarkovsky）的《索拉里斯星》（*Solaris*）。这一主题的最新版本是莱文森（B. Levinson）的《地动天惊》（*Sphere*）（1997），在这部影片中，一艘在海底呆了300年的巨大船只突然出现在太平洋中部的海面下。三位科学家通过对它的研究发现沉船内存有神秘物体，这种神秘物体能够控制他们的思维：知道他们潜藏内心深处的恐惧意识，并开始使之现实化、具体化……[72]

虽然《地动天惊》不那么令人感兴趣，但它的主题仍然是值得我们关注的：正如拉康在关于移情作用（Transference）的研讨会上对这个主题（" La déridion de la sphère"[73]）的讨论。这个不可触摸、不可穿透、自我封闭和自我包容的不明物（Sphere-Thing）把幻想强加在我们身上，其原因是它在想像的层面上正确地表达了阉割的排除，而这个阉割表明了空无或过度的出现。然而，荒谬的是，因为我们接近现实是由阉割为条件的，所以这个不明物不能体现本体论意义上的完美，而只能体现严格意义上的前本体论的完美：电影把不明物作为某种东西显现给我们，我们可能会把它当做一个模糊不清的对象，根据定义，这个对象是一种模糊的先在之物（a priori）。[74]莱文森的电影很好地向我们传达：这个不明物的表面非常圆滑，但同时又起伏不平，似乎其表面是由大量的细微的波纹所组成。

因此,这个不明物像塔可夫斯基的索拉里斯海洋的表面一样,是球形的,非常平静但同时又充满无限的能动性。虽然它很平静,但同时又无时不运动,因此要想使它在确定的位置上稳定下来是不可能的。同样地,这个不明物本质上是无(nothing),它是一个纯粹的中介,是一个不能反映或具体化现实而只能反映主体基本幻想的实在的完美的镜像。在这部影片中,霍夫曼(D. Hoffman)愤怒地指责杰克逊(S. Jackson)(扮演美国黑人数学家),因为他不想把不明物里的东西泄漏给别人,但是,杰克逊愤怒地反驳道:"你也在它里面!你应该很好地知道**在这个不明物中根本不存在什么东西!**"只有主体他自己放在那里的东西。我们可以引用黑格尔对不可知的彼岸世界(Beyond)的经典陈述:只有我们走到隐藏内心世界的幕后,我们才能可以看到东西,因为在它背后存在某些我们能看到的东西,否则,我们什么都看不到。"[76]

因此,这很重要:我们要记住不明物是实在,是不可能之物(the impossible Thing),是一种纯粹假象的实体。而这种实体"本质上"(in itself)被变形地扭曲了,它的表面隐藏着无(或被无支持),起伏不平,闪烁不定——同样,它是基本幻想的中介物。《地动天惊》也使我们清楚地认识到:我们怎样把"区域"(Zone)或"事物"(Thing)的概念定位在由弗洛伊德所分析的关于三个愿望的古老童话的主题中(一个仙女准许农民许三个愿,这位农民的第一个愿望是希望有一根香肠;然而他的妻子认为这很愚蠢,所以希望这根香肠塞到他的鼻子里去;于是他们只剩下了最后的唯一愿望,就是希望这根香肠能从他的鼻子中出来,放到饭桌上……)。当然,这个主题蕴含着在决定性的要求中,主体的真正欲望和对欲望的确切阐述之间存在着不相称性。我们的欲望从来不存在于我们能确切阐述的愿望中,我们从来不会真正想望我们想要的东西。正因如此,所以唤起欲望的唯一方式是提供一个欲望的对象,然后

立即收回它，就像在《奏出新希望》(*Brassed Off*)的诱惑情景中一样，一位女孩晚上在她的屋前对她意欲勾引的矿工说："你是否介意进来坐坐，喝杯咖啡?""我不喝咖啡……""没关系，我没有咖啡!"[7]

因此，对于事物(the Thing)来讲，完全更改和绝对接近这两者同时存在是重要的：事物比起前意识来，更是"我们自己"，我们自己的不可接近的中心，它是直接地"是"我们自己的他性，是我们存在的幻想核心。因此，我们与事物之间的交流的失败不是因为它太陌生了(在这里，知识分子往往预告事物无限地超越了我们的有限能力，并和我们玩一些性变态的游戏，而我们永远不可能了解它)，而是因为它与我们太接近了，如果我们主张符号领域的一致性，我们就不知道应该怎样与它保持一定的距离。在他性方面，事物产生了服从于我们最内心深处的念头的幻觉的现象；如果存在一位拉这条线的木偶操纵者，那么他就是我们自己，即我们心中"会思维的事物"。

俄狄浦斯在寻找杀父仇人时，竟发现自己就是杀害父亲的人，这难道不是我的存在的核心和异形物，俄狄浦斯本人的外在性同时存在的最佳例子吗? 确切地讲，一个人可能认为弗洛伊德的*Tridbschicksale*，即"内驱力的宿命/枯荣"一词，即使是赘述的，也是非常有道理的：弗洛伊德的"内驱力"实际上就是"宿命"的代名词，因为通过这种颠倒，宿命的周期完成了或结束了自己(当宿命赶上俄狄浦斯时，他正面临着他就是他要寻找的恶人这一事实)。为了清楚地说明宿命与时间圈的重叠维度，我们回想一下一般悲剧性的科幻小说的主题(这个主题往往是关于一位科学家的)：这位科学家回到过去就是想回溯性地改变(摆脱)灾难性的现在；(这时已经太迟了)他一下子意识到这个结局(现在的悲剧)是一样的，而且正是他通过倒行地干预过去，试图改变现在这一做法产生了

他原本想要摆脱的悲剧——他的干预一开始就被包括在这些事情的发展过程中。从真正的辩证法的颠倒来讲，这个能动力原本要产生的供选择的现实结果成为现在的悲剧性的现实。

对于那些精通黑格尔哲学的人来说，内驱力的两个特征，即时间圈和主体，对不可接近之物——此物的空无和拒斥支持着欲望的空间的无情认同，只能产生黑格尔辩证法过程的两个基本特征。难道黑格尔没有重申辩证法过程是怎样呈现圈的循环结构吗？(过程的主体，绝对的观念，不是预先假定的，而是由过程本身所产生的，因此，在一个似非而是的时间圈中，最终结局回溯性地产生了自己，产生了自己的原因)难道他没有重申辩证过程的基本基质就是主体在绝对他性的物自身中的自我承认的基本基质(根据黑格尔的这一说法，在一种抵制和反对我的努力的强制力面前，我不得不承认我自己的物质)？

这是否意味着"内驱力"本质上是形而上学的？即内驱力是否在他性方面为目的论和自我承认的封闭圈提供基本的基质？是的，但从另一方面讲，即在内驱力方面，由于封闭圈不能使内驱力处于一种运动的状态，所以它被最小化地移置了。这可能显明了自恋的封闭圈的基本范例，这种自恋就是主体的肉身在同一性的范围内的自恋——正如我们所看到的，拉康难道不是把吻他们自己的唇形物隐喻为内驱力吗？然而我们应该记住，由内驱力构成的反照的向自我的颠倒(reversal-into-self)依赖于一个基本的、建构性的失败(failure)。对由内驱力构成的这个颠倒的最简洁的定义就是这一时刻：我们参与一种有目的的活动(直接为达到某些目标的活动)，而达到目标的方式或姿态本质上开始作为目标，作为它自己的目标，作为能给自己带来满足的某些东西而起作用。因此，这个循环满足的封闭圈仍然依赖于实现目标的失败，而这个满足的封闭圈一直在重复地运动，以便能在自己的循环圈中一次次

地找到满足。内驱力的自恋不是完全地自我封闭的，它依赖于某些永远不能为我们所理解的不可接近的X。内驱力的重复是一个失败的重复。并且——我们可回到德国理想主义时期——这种失败在自我意识(*Selbst-Bewusstsein*)的基本结构中不也是清晰可见吗？在康德那里，这不也是很清楚吗：存在先验的自我意识，即只有我在本体的(先验的)范围内完全不能接近我自己，只有这个会思想(康德)的"我或他或它(事物)"，我才了解"我自己"。因此，先验的自我意识的基本教训是，它正是完全的自我透明和自我存在的对立面：只有我在本体的范围内从来不会遭遇到我自己，只有我确实是事物(Thing)，我才了解我自己，我才被迫反照地转向我自己。[28]

现在，我们可以准确地指出欲望的主体和内驱力的主体之间的对立：欲望的主体是基于建构性的空无(它存在于寻找错过的客体-原因的范围内)，而内驱力的主体则是基于一种建构性的剩余——基于本质上"不可能"并且不应该在这儿的某些事物的过度的存在，基于我们现在的现实。当然，事物最终是主体自身。异性恋的"致命性吸引"的情景是，男性的欲望被一种致命的女性的快感所迷住。女性是去主体化了的(desubjectivezed)，她束缚在无头的内驱力的自我封闭圈中，漠视她对男性的迷恋，而且这确实是她不能抵制的自足性的漠视。当然，这个情景的范例性的神秘的例子就是被塞壬的歌声，即被一种纯粹的快乐所迷住的奥德修斯。然而，当女性事物(the Woman-Thing)本身成为主体化时，将会发生什么事情呢？这也许是最神秘的里比多的倒置："不可能"的事物主体化自身的时刻。在卡夫卡的短篇文章《塞壬的沉默》('Silence of the Sirens')中，他成功地实现了这样的颠倒：他指出奥德修斯实际上是如此地沉迷于自己，沉迷于他自己的憧憬中，以至他未注意到塞壬没有唱歌而只是盯着她看，并被她的形象惊呆。[29]而

且他又指出,这个颠倒不是对称性的:主体化了的塞壬的主体性不是男性欲望的主体性,而这种男性欲望被女性事物的无法抵抗的容貌惊呆。当欲望主体化自身时,当我们主体化地假定它时,欲望就开始滔滔不绝,因为主体最终会承认这一点,并把这种滔滔不绝的言语归入到符号领域内;当内驱力主体化自身时,当主体认为自身是可怕事物(the dreadful Thing)时,相反,突然的沉默向另一种主体化发出信号——主体中止了快感的愚蠢的胡说,并把自己从滔滔不绝的言语中解脱出来。内驱力的主体化是一种撤退,从我本身是的事物中的撤退,但它也是一种实现,那儿的怪兽就是我自己。

因此,内驱力的主体与欲望的主体相关,就像科伦那斯的俄狄浦斯与不知道自己弑父娶母的“标准的”俄狄浦斯相关一样。“标准的”俄狄浦斯就是这样的主体:他从他者那里找回自己的信息,并被迫假设他的行为,承认自己是他正要寻找的邪恶之物(the E-vil Thing)。这是否使他有充分的理由把自己的双眼弄瞎呢?在这儿,我们需要对性差异进行说明。也许女性更可能会把一个人存在的核心与邪恶之物等同起来。在卢浮宫中,《蒙娜丽莎》这幅画的左边,有一副不太引人注意的画:卢伊尼(B. Luini)的《拿着施洗约翰的头的莎乐美》。卢伊尼是米兰的列奥纳多(Leonardo)的一位跟随者,其风格与列奥纳多的风格一样,属于伤感型的。他因一系列的少女玛利(Virgin Mary)的肖像而著名,在他那里,玛利被画成一位美丽的、有点梦幻般的人物。令人奇怪的是,“莎乐美”的风格与玛利的风格一样,虽然描绘的时间是格格不入的(莎乐美托着盘中的约翰的头,这副画以黑色为背景,我们看到的主要就是莎乐美的头和约翰的头),莎乐美并没有欣喜若狂,她也没有拥抱这个头并且疯狂地亲吻它,最终她得到偏爱的物体(就是文中提到的“血迹斑斑的头颅”,黑格尔在《耶拿实在哲学》中曾提到这

一点)。她的表情是相当忧郁的、僵硬的,她凝视着远处的不特定的点——既然她得到了她要求的东西,那么,最后得到的物体不是"被吞蚀了的"东西,而只是被包围了的、被人所漠视的东西……也许这幅画是最能表达内驱力的主体的出现这一时刻。

注　释

① Francois Regnault, *Conférences d'esthétique lacanienne*, Paris: Agalma 1997.

② Michel Foucault, *Discipline and Punish*, New York: Vintage 1979, p. 30. 在这里,福柯向我们描述了阿尔都塞的质疑的定义——个体成为主体的过程:阿尔都塞仍然没有详细说明这个神秘的个体的地位,这一个体是规训的微观-行为的客体的产物。对主体而言,质疑就像个体对规训的微观-行为一样不可或缺。

③ 当然,我们上述的评价主要集中于福柯的《规训与惩罚》和《性经验史》第一卷中的"权力与抵制"这一概念。在这两本书中,权力被界定为早期基督教教义中的规训-坦白-控制。但后来,福柯在讲到权力和反权力时,不经意地改变了这一知识范围,而使之成为一种尼采式的权力的普遍本体论:权力无所不在,无所不是;它是我们呼吸的空气,它是我们赖以生存的食物。这个权力的普遍本体论也包含了权力"交叠"的主体这种不同的概念;当主体在等待从压抑的权力中解脱出来时,它已不再是被权力所建构的自我。

④ Judith Bulter, *The Psychic Life of Power*, Stanford, CA: Stanford University Press 1997, p. 43.

⑤ 这难道不是拉康 *plus-de-jouir* 的规训机制所产生的肉体上的过度?但黑格尔没有对这种过度进行说明,然而,正如拉康强调的,这难道和黑格尔忽视奴隶身上的这种过度快感没有联系吗?

⑥ Butler, *The Psychic of Power*, p. 49.

⑦ 马克思对资本主义社会也作了同样的论述:资本主义社会灭亡的原因不是前资本主义传统对它的抵制,而是它最终不能约束和控制它自身的内在的对抗性。正如马克思所指出的,资本主义的局限性在于资本(Capital)自身,而不是这种试图避免其控制的抵制(性能力、自然、古老的传统文化)。

⑧ 有关权力的淫秽的论述,见拙著 *The Plague of Fantasies*, London: Verso 1997。

⑨ 难道我们没有察觉到福柯也徘徊在政治的两个极端观念之间吗?从对爱尔兰革命的迷恋到对旧金山同性恋社区的这种激进的生活方式的迷恋。

⑩ Butler , *The Psychic Life of Power*, p. 47.

⑪ 在马克思的商品拜物教中,我们难道不会遇到相似的双重否认吗?第一,商品被剥夺了其自身的自主性,而成为一种体现社会关系的中介物;于是,社会关系反映到一个作为社会直接物质财富的商品中去,商品本身似乎具有一定的价值,或者钱本身似乎是一种普遍的等价物。

⑫ 这个论点由 Mark Poster 在 *The Second Media Age* (Cambridge: Polity Press 1995)中作出的。

⑬ 值得注意的是,当巴特勒用大统一来界定这个术语"精神"(psyche)时,她把"主体"和在这个空间中的符号地位视为一体,而这个大统一也包含了符号空间中的抵制。

⑭⑮ Butler, *The Psychic Life of Power*, p. 88.

⑯ 同上书,p. 89。

⑰ 同上书,pp. 96—97。

⑱ 同上书,p. 97。在这里,巴特勒公然反对拉康,对于她来讲,潜意识是"他者的话语",即它是符号的,而不是想像的——拉康的众所周知的单线(single line)难道不意味着"潜意识是和语言一样被构造的"吗?对拉康而言,"裂缝"完全是符号的,它们关系到意指网(the signifying network)的作用(非作用)。因此,这种情况正是巴特勒所声称的正面(obverse):它不是想像地抵制符号法的潜意识;相反,它是意识,意识的自我,而这种意识是对潜意识的符号的一种想像的误认和抵制。

⑲ 同上书,p. 98。

⑳ 同上书，pp. 28—29。

㉑ 这难道不也是"边缘化的"同性恋的问题吗？它只是违犯了异性恋规范，因此，它需要/依赖这个规则作为它的内在假设。巴特勒过分夸张地认为，对于个人而言，同性恋是一个人失去认同的一种经历。在今天，似乎这种同性恋活动仍然是一种前所未闻的创伤经历；同性恋者所经历的不安不是因为审查制度，而是因为冷漠的许可态度，但这种经历不再是一种创伤的颠覆的经历——好像他们不知何故被剥夺了颠覆的刺激。

㉒ 参见拙著 *The Plague of Fantasies* 第三章。

㉓ Butler, *The Psychic Life of Power*, p. 105.

㉔ 参见拙著 *The Plague of Fantasies*，第二章。

㉕ 拉康的"行为"(act)概念强调一种追溯既往地改变自己散漫的条件(先决条件)的姿态，它依赖于"大他者"。但在这种情况下它反对"大他者"：真正意义上的行为莫名地改变了我们权衡和评价活动(activity)的标准，即尼采所谓的"价值的重新评估"。从这种意义上讲，行为包含了一种"最坏"(the Worst)的选择：当最坏的选择改变了好坏标准时，这个行为就发生了。例如，在政治上，功利自由主义的中间派通常抱怨，一个人不应该太激进或在拥护同性恋者和少数人的权利时不能走得太远……一个人应该仔细考虑多数人的观点仍然有被吞没的现象，等等；在这样一种背景下，当一个人理解了功利自由主义中间派所认为的不可能的灾难性的选择时，并当这个姿态不可思议地影响了"为人所接受的"的社会结构时，他就成功地实施了一个行为。然而，后来拉康又进一步说到更激进层面上的行为，这种行为扰乱了基本幻想，而这个幻想是我们的世界经历的终极结构。

㉖ Bulter, *The Psychic Life of Power*, p. 135.

㉗ 同上书，pp. 147，146—147。

㉘ 同上书，pp. 137—138。

㉙ 同上书，p. 165。

㉚ 同上书，p. 166。

㉛ 同上书，p. 165。

㉜ 参见在 *A Critical Sense* 一书中与 Osborne 的谈话，Peter Osborne 编，

London: Routledge 1996, p. 83。

㉝ 就卡特里派(Cathar)异教徒而言,精神病患者的定义有另一种说法:每个性行为都是乱伦的。

㉞ J. Laplanche and J.-B. Pontalis, *The Language of Psychoanalysis*, London: Karnac 1988, p. 315.

㉟ 一个人失去了一条腿,但他还是感觉到这条腿的存在(就像一个士兵在战争中失去了腿,但这个士兵还能感觉到这条腿的疼痛),符号阉割不知怎的是这种病态现象的相反面:符号阉割说明了这样一种情况,即一个人不会感觉到(或者更确切地说,一个人不能自由地操纵和掌握)这个人仍然确实拥有的器官(阳物)……

㊱ Butler, *The Psychic Life of Power*, p. 92.

㊲ Jacques Lacan, 'Positions of the Unconscious', 载于 *Reading SeminarXL*, Richard Feldstein, Bruce Fink and Maire Jaanus 编, Albany, NY: SUNY Press 1995, p. 274。

㊳ 附带说一下,身体在精神分析中所表现出的状况不仅仅是受心理影响的媒介,即身体不仅仅被当做某些符号僵局(symbolic impasse)的铭刻(inscription),就像在转移性癔病中的病例一样;虽然精神分析拒绝精神分析的烦恼所带来的直接的身体上的因果关系,但是它仍然坚持病态的精神过程总是指某些器官障碍的实在,我们都知道,它的作用就像沙粒引发的症状的结晶过程。当我的牙齿痛得厉害时,牙齿本身已成为自恋的里比多投资的物件:我用舌头去吮它、舔它,用手指去摸它,用镜子来观察它等等。总之,牙痛本身已转变成快乐的来源。同样,Sandór Ferenczi 也提到这样的例子,一个人的睾丸因严重的感染而被切除了;这个切除("真正"的阉割)引起了妄想狂的冲击,因为它能使人复活并生存下来,它给了长期占支配地位的同性恋幻想第二次生命(同性恋者通常会患直肠癌)。像这样的病例,幻想的起因不在于主体在承受其生殖力丧失上的无能;而他实际上没有能力去承受的是,面对基本的被动的幻想,这个幻想是构成其主体性认同的"原初的受压抑的"(受排斥的)"另一情景",它是一种突然在其身体现实中的实现。见 Paul-Laurent Assoun, *Corps et Symptome*, vol. 1:*Clinique du Corps*, Paris: Anthropos 1997, pp. 34—43。

㊴ 形式主义者的批评通常与其相对立的批评观点联系在一起，这一对立观点是：当拉康把一种特殊的历史内容，即家长式的恋母情结提升为人类历史的超验的优先性时，他的身上已经有这种历史内容的烙印了。

㊵ 弗兰克福特学校的一位共产党的同情者 Alfred Sohn-Rethel，详细地阐述了这一观点：商品形式是超验主体性的普遍性形式的秘密创造者。见 Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und Körperliche Arbeit*, Frankfurt: Suhrkamp 1970。

㊶ 在 Henry Staten 对拉康的批评中，他对这一观点作了特殊的假设（见 *Eros in Mourning*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1995)。根据 Staten 的说法，拉康认为自己具有柏拉图主义的-基督徒的血统，他贬低所有被生死循环支配着的实在的、经验的客体：对拉康而言，就像对于柏拉图而言一样，每个有限的实体只是一种背叛欲望真理的伪装/引诱。拉康的价值在于，他拒绝了柏拉图所隐藏的观点，即所有有限的物质的客体都是值得爱的：有限的经验的客体不是永在模式的易碎复制品（或替代品）——在它们背后存在无，即它们是原初的空无（Void)，或无性（Nothingness)的空间占有者。用尼采的话来讲，拉康因此揭示了一种形而上学式的渴望的虚无主义本质，这是一种对生死循环之外的永在的客体的渴望：对这些客体的渴望就是对无的渴望，即这些客体是死的隐喻。

在这儿，Staten 把拉康降卑为一位后现代主义的倡导者，倡导真实遭遇事物（a Thing)的不可能性：任何实定的客体都不能充分地填补支持欲望的结构的空无；我们曾经得到的东西都是一种伪装，因此，我们被谴责要重复经历 *ce n'est pas ca*……在这儿，丧失的东西是原初空无的逻辑的正面，一个能胜任的客体：一个额外的（excessive)*surnuméraire* 的客体的相关概念，一个不能填补这个原初的空无。对于拉康来讲，如果欲望被一种从来不可能得到填补的空无有效支持的话，那么相反，里比多就是一种额外的客体的实在，这个客体在寻找其"适当的位置"的过程中，总是脱节的（out of joint)。

㊷ Butler, *The Psychic Life of Power*, pp. 197—198.

㊸ 参见 Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, New York: Zone 1991。

㊹ 我在我的第一本书中已阐述了另一个相关的观点，Jean-Jacques Lecercle

声称:"如果他(Žižek)不了解同时代的哲学,我(Lecercle)就是阿兰·巴特勒的主教。"让我们想像一下,我的追随者,因为他依附我,不可能坦白地向我承认,他注意到我对同时代哲学的某些严重的误解——如果这位信徒迷恋假装成阿兰·巴特勒的主教的 Lecercle,那么,这只是意味着我对同时代哲学的了解是不完整的……

㊺ 从一种更为详细的阐述来讲,一个人应该也要对临床的受虐狂的两种模式作进一步的区分:一方面,"契约的"(contractual)受虐狂,即一个主体为了在与另一个主体的性交中能实现这一行为和受虐狂的情景,他"外在化"了幻想;另一方面,这个(瘾病的)秘密的受虐狂的白日梦不可能得到实现——当这种秘密的受虐狂的白日梦的内容被强加到现实中的主体身上时,这个后果可能是灾难性的:从完全的屈辱和羞耻到他的自我认同的瓦解。

㊻ 参见 Jean Laplanche, *Life and Death in Psychoanalysis*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press 1976。

㊼㊽ 参见 Jean Laplanche, 'Aggressiveness and Sadomasochism', 载于 *Essential Papers on Masochism*, Margaret A. F. Hanly 编, New York University Press 1995, p. 122。

㊾ 这一系列难道不也提供了(宗教的)宿命论的疑问的基本基质吗? 当一个孩子问他自己:"我为什么会来到这个世界? 他们为什么需要我?"时,如果有人简单地回答说:"因为我们爱你而且需要你。"我想,他对这个回答肯定是不满意的。当我还没出生时,我的父母怎样爱我呢? 这难道不是他们必须爱我(或恨我,总之,他们预先决定了我的命运)? 然后,他们才生下我,就像上帝在人还没出生之前就决定了他的命运一样。

㊿ 顺便提一句,牧童为什么没戴帽子呢? 除了这一点外,在斯洛文尼亚,"没戴帽子"(without a hat)是和"正在性交"(is fucking)押韵的。有人可能很难理解这一点,于是就假设从男孩的角度来看,他与一位女人性交,就会被认为是一种无男性的、屈从的活动——如果他与女人性交,他就认为自己在屈从地为女人"服务",也就是失去了男性的尊严。失去帽子就是象征失去男性的尊严。因此,他们把看到女人的裸露的臀部看做是男性为自己屈从于女性而进行的报复;现在是她为诱惑他性交而付出代价的时候了。

㊶ 弗洛伊德在其有关恋物癖的文章中提到了"扫视鼻子"这个例子，如果我们也以同样的方式来看本文中的扫视裸露的臀部的话，这种扫视就会告诉我们恋物癖性变态者的错误所在。这个错误与异性恋的姿态有关，即异性恋者不承认偏爱的客体是"真实之物"(性行为本身)的性交前的爱抚。如果我们正确地看待不存在(直接的)性关系这一点，我们就会支持自己的快乐，因为恋物癖者偏爱的客体填补了不可能的性关系的空无。然而，恋物癖者得出了错误的结论，认为这些偏爱的客体就是"物本身"(thing itself)，并认为一个人可能摆脱这种不可能的性行为而忠于这些偏爱的客体本身。因此，要继续保持性关系，其空无和给我们带来快乐的偏爱的客体这两者之间的紧张关系，方法是：虽然我们所拥有的东西是这些偏爱的客体或情景，但是它们仍然要依赖这种与缺乏的性行为之间的紧张关系——假定涉及到(不可能的)行为的空无。

㊷ 参见 Jacques Lacan，'The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire'，载于 *Ecrits: A Selection*，New York: Norton 1977。

㊸ 我们如果把弗洛伊德的"无助/苦恼"(*Hilflosigkeit*)和康德的"崇高"(Sublime)概念联系起来，也许是非常有创意的。特别是"动态崇高"(dynamic Sublime)这一概念，表达了像康德的原初诱惑的情景之类的东西：男人是一粒尘埃，他的天性就是玩，且从最安全的立场注视这颗令人着魔的尘埃，因此，他乐意把这颗尘埃当做一个被动的观察员。这难道不是由如下事实带来的满足感吗？即我把自己看做是一颗无效的尘埃或把自己看做是一个无助的元素，而这个元素被一个巨大的力量制服着，这个巨大的力量超出了我的理解力。

㊹ 巴特勒在她的第一本书中已经提出了反照这一主题，见她写的有关黑格尔的《欲望的主体》(*Subjects of Desire*，New York: Columbia University Press 1987)。

㊺ *The Odyssey of Homer*，XII，160—164，Richmond Lattimore 译，New York: Harper 1991。

㊻ 参见 Michael Tanner，*Wagner*，London: Flamingo 1997。

㊼ 瓦格纳的两部悲剧中的人物，垂死的特里斯坦和《帕西法尔》中的安福塔斯，可能存在一种对立关系——他们存在不同的恋母情结的三角关系。

特里斯坦重制(reproduce)了一般意义上的恋母情结的情形(他从马克王,一位父权者手下偷走了伊索尔德),然而,正如列维-施特劳斯所指出的,《帕西法尔》的基本结构是反恋母情结的,是俄狄浦斯的颠倒。在《帕西法尔》中,由父权者安福塔斯来表演这个悲剧,最后安福塔斯被帕西法尔解救出来。在《特里斯坦》中,受人尊敬的马克最后在其易犯罪的情感中宽恕了特里斯坦,而在《帕西法尔》中,这位"无性的"(asexual)年轻人帕西法尔,一位"纯粹的笨蛋",把父权者安福塔斯从其易犯罪的痛苦后果中解救出来(他允许自已被 Kundry 诱奸)。这个颠倒,即犯罪的不净从儿子到父亲的移置,使《帕西法尔》成为现代的艺术作品,而这种现代的艺术作品往往把这种违背父权制禁令的儿子的传统的恋母情结式的困惑抛之脑后,它往往背叛父权制的权威。

㊿ 就保守一点来讲,在我们每天的生活中,用计算机来工作的任何人都可能遭遇到同样的恐惧:由于病毒或某些错误的操作,我们的计算机可能变得非常离奇,以致于我们不仅会丢失几个小时或几天的工作成果。而且可能会产生相反的情形:一旦你写了一些东西且把这些东西保存在你的计算机里,那么,你想删除它们是非常困难的。正如我们所知,即便你对某些文章用了删除功能,但是它仍然保留在你的计算机里;它不用再被记录——因为这样,计算机有恢复被删除的文件这一功能,这就给了你一个恢复因错误删除而丢失的文件的机会。因此,计算机包含一个已被删除的文件的"未死的"领域,它在"两种死"之间仍然虚幻地存在,官方删除了这些文件,但是它们仍然在等待被恢复。这就是数字化的领域存在的终极恐惧。在这一领域中,每件事仍然永远被记录;它实际上不可能被去掉,被删除……

59 参见 Jacques-Alain Miller, 'Des semblants dans la relation entre les sexes', *La Cause freudienne* 36, Paris 1997, pp. 7—15。

60 在这儿,米勒似乎声称病症综合征的症候,超出幻想之外的快感的结。他认为主体穿越他的幻想是为了减少这个"稠密的"幻想核的症候,而这个幻想管制着主体到达快感的途经。

61 Jacques-Alain Miller, 'Le monologue de l'*apparole*', *La Cause freudienne* 34, Paris 1996, pp. 7—18.

㉒ 参见 Jacques Lacan, 'Du "Trieb"de Freud au désir du psychanalyste', 载于 *Écrits*, Paris:Éditions du Seuil 1996, pp. 851—854。

㉓ 参见 Jacques Lacan,'The Subversion of the Subject and the Dialectics of Desire', 载于 *Écrits:A Selection*。

㉔ Jenny Holzer 的名言:"使我免受我所需要的东西之害",这句话表达了这一事实的不确定性,即欲望总是他者的欲望。我们也可能会这样理解这句话:使我免受过度的自我毁灭的欲望之害,而这种欲望是我自己也不能控制的。女性任由她被自我毁灭的暴怒所束缚,并且,她讽刺地说,这是男性沙文主义的智慧,以便她使自己免受仁慈的男性的支配;或我们从更激进的方式来看,今天父权制社会的女性的欲望是极端异化的,因此,她渴望男人想望她,渴望被男人想望等等。既然这样,"使我免受我所需要的东西之害"就意味着"父权制社会。符号秩序已经把我想要的东西强加在我身上了,而这种符号秩序会告诉我想望什么。因此,使我自由的第一个条件就是,我必须打破异化了的欲望的恶性循环,并学会以一种自主的方式来规划自己的欲望"。当然,这句话也存在对立:"异性的"异化了的欲望和真正意义上的自主的欲望之间的对立。如果欲望就是"他者的欲望"那又如何呢?因此,根本不可能摆脱以下这一癔病的僵局:"我要求你拒绝我要求你的东西,因为这个东西不是它(it)"。

㉕ 即便内驱力被认为是一种欲望的附属品,我们仍然可能认为,欲望反对内驱力,即欲望作为一种反对自己的产物的东西而起作用或反对自己的"病态的副产品",也就是说,反对内驱力的自我封闭的巡回运动提供的令人窒息的快感。

㉖ 参见 Jon Elster, *Sour Grapes* ,Cambridge:Cambridge University Press 1982。

㉗ 根据清洁教的教规,魔鬼创造了我们的世界,即圣经的开头部分提到的创造者创造了我们所知的世界(他说:"要有光"),他不是别的,正是魔鬼本身。

㉘ 参见 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, 第九章,New York: Norton 1979。

㉙ 在这儿,我引用了 Alenka Zupančič的未出版的论文,'La subjectivation sans sujet'。

⑩ 在退回(regress)的回归中,我们所看到的是某些东西的抹灭迹象,它只有通过符号的实现,并把自己融入到主体的历史中去,才能呈现其价值(*The Seminar of Jacques Lacan , Book I: Freud's Papers on Technique*, New York: Norton 1988, p. 159)。

⑪ 在目前流行文化中,怪物的最极端的例子非《异形》莫属,Ridley Scott 在一次记者招待会上提到,如果允许他拍一部《异形》的续集,那么,他将从异形的观点来告诉我们故事是怎样发生的。

⑫《惊魂记》对事物的主体化作了更为贴近的分析,见拙文 'Hitchcock's Universe', 载于 *Everything You Ever Wanted to Know About Lacan (Bu Were Afraid to Ask Hitchcock)*, Slavoj Žižek 编, London: Verso 1993。

⑬ 就当年电影来讲,我们很难想像有比 Levinson 的《摇尾狗》(*Wag the Dog*)更独特的电影了。这两部电影《摇尾狗》和《地动天惊》难道没有联系吗?我们一旦进入到 the Sphere the Zone 里,尾巴自身(我们的幻想镜像)难道不会使狗(能控制我们的个性的我们自己)摇摆吗?《摇尾狗》讲的是,一位公共关系的专家为了分散公众对总统性骚扰丑闻的注意力,他制作了名为"饱受战争的阿尔巴尼亚"的录像影带送到各大电视台播出,而这位总统是在其连任选举前的几个星期卷入这场丑闻的。但是,《地动天惊》既涉及到纯粹的幻想表象,又涉及到幻想表象塑造我们现实本身(的经历)的方式。

⑭ Jacques Lacan, *Le Seminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Seuil 1991, pp. 97—116.

⑮ 从由伍迪·艾伦(Woody Allen)导演、罗宾·威廉斯(Robin Williams)主演的《解构哈利》(*Deconstructing Harry*)这部影片中,我们会发现大致与其相同的东西。在这里,由罗宾·威廉斯扮演的人物可以说是本体论意义上的模糊点:他的轮廓是模糊的,因为主体看他时,觉得他是模糊不清的,即他是通常意义上的模糊背景的一部分——当他站在人们中间时,他是模糊的,而其他人却是非常清晰的。一个人的观点(可以不幸地说是 hapax,即只见于一例的表达法)以一种天真的但是充分的方式,表达了拉康的构成现实性本身的"不净"(stain)概念,而这个人本质上是变形的(anamorphic)。因为对于他来讲,不存在合适的透视法能使他的轮廓变

得清晰(即便他自己能看到他的手,然而尽管如此,对于他来讲,手还是模糊不清的)。

⑯ *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Oxford: Oxford University Press 1997, p. 103.

⑰ 不幸的是,《地动天惊》毁坏了他们的洞察力,并把它重译(retranslate)为新世纪的智慧:最后,这三位现存的英雄决定亲密接触不明物(例如,找机会查明他们内心深处的恐惧和恍惚的原因),因为他们毕竟是受过高等教育的文明人。然而这个不明物导致了他们的自我毁灭,对于他们来讲,忘记(或从记忆中抹去)他们遭遇不明物的经历,这可能更好。人类的心智还没有成熟到去对付这样一种恶意的东西的程度。因此,这部影片主要向我们表达这样一个顺从和保守的信息。在这个不完美的社会中,不要对我们内心深处的秘密了解太多,这可能更好。如果了解得太多,我们可能就要释放我们巨大的毁灭性的力量……

⑱ 参见,拙著 *Tarrying With the Negative*,第一章,Durham, NC: Duke University Press 1993。

⑲ 参见 Franz Kafka,'The Silence of the Sirens',载于 *Homer: A Collection of Critical Essays*, George Steiner and Robert Fagles, Englewood Cliffs 编, NJ: Prentice-Hall 1963。关于对卡夫卡文本的拉康式阅读,参见 Renata Salecl,'The Silence of the Feminine *jouissance*',载于 Slavoj Žižek 编, *Cogito and the Unconscious* , Durham, NC: Duke University Press 1998。

第六章　俄狄浦斯向何处去?

三种父亲

拉康从其早期的《家族情绪》(*complexes familiaux*)[①]开始，便主要研究弗洛伊德发现俄狄浦斯情结的历史真实性，并且研究了俄狄浦斯情结自身的真实性。在现代中产阶级核心家庭内，父亲的两大功能原本是分离的，它们存在于不同的人身上(倾向于服从的理想自我，即认同理想的自我；凶恶的超我，即一种痛苦的禁止力量；图腾的象征性功能及对禁忌的恐惧)，但现在却统一在了同一个人的身上[两种功能分离的人格化身是一些土著人之所以做“蠢右”(stupidity)的原因，他们认为人真正的父亲是石头、动物或者鬼怪。他们极为清楚，母亲是靠“真实的”父亲受胎的，因此，他们割裂了真实的父亲与其象征性功能之间的关系)。这种体现

父亲形象的模糊对抗，随着中产阶级核心家庭中的两大功能的统一而出现，为现代西方富有活力的个人主义的出现创造了精神条件。但是，它同时也为继之而来的“俄狄浦斯危机”植下了祸根(或更一般地说，关于这类权威人物，他们为19世纪晚期爆发的“授权危机”种下了祸端[②])。象征性权威越来越大地受到猥亵势力的浸淫，这样，它从内部受到破坏。当然，拉康认为，这种同一性(identity)是“俄狄浦斯情结”的“真相”。只要这种同一性被掩藏，它就能“正常地发挥作用”并将儿童综合进社会的象征秩序。它一旦被这样安置，父亲的潜在权威的形象使他变为一个享乐主义者(德语是 *Luder*)，于是软弱无力与极度愤怒在此同时发生，结果是：一个丢丑的父亲与其儿子之间发生想像的对抗。

在此，我们举例作为准确的历史逻辑的范式。正是因为弗洛伊德是“维多利亚女王时代之子”——正如许多批评精神分析学家的历史主义者永不疲倦的那样——所以，他能够表示出这一逻辑的一般特性，而这一特性的“正常”功能是不为人所知的。当然，另外一个例子就是唯一的历史时刻危机状态，对此，马克思认为资本主义是一种极端的(不均衡的)生产方式，并据此进一步强调了人类历史发展的一般逻辑。资本主义是一种偶发的不合法(monstrous)的社会构造，它的“正常”状态是永恒的错乱状态，一种畸形的历史，一种由处在无休止的扩张循环中的邪恶超我所生成的社会制度。虽然这种表述十分精确，但这种社会制度实际上还是整个领先的“正常”的历史“真相”。[③]

拉康在早期有关俄狄浦斯情结真实性的理论中，就已经在俄狄浦斯精神分析问题与标准的社会心理的 *topoi* 之间建立了联系。而俄狄浦斯精神分析问题是“社会化”的基本形式，是主体与象征秩序之间的整合形式；标准的社会心理主要探讨个人主义的竞争意识如何表明了现代性的特征，即在现代社会中，主体不再完

全陷于(并且认同)他们与生俱来的特定的社会身份,而且他们至少在原则上可以自由选择不同的"职能"。现代"抽象"的个人在将他特定的"生活样式"比做他不直接认同的事物——或者说一系列依靠偶发环境的事物。这个基本的经历——我的出生和社会地位(性别、信仰、财富等)并不能完全决定我的命运,不会涉及到我的内在认同——依赖于俄狄浦斯情结的作用的变化,即依赖于两种父亲权威(理想自我与禁止性超我)合而为一并且成为上文提到的代表"真正的父亲"的那一人。

作为象征秩序的"大他者"(即一种无名线路,该线路调解个人之间的交流并且以一种不可通约的"疏远"作为进入它的代价)与主体和他性(Otherness)"不可能"的关联——该关联不涉及象征性的"大他者"而是指作为真实事物的他者(the Other *que* the Real Thing)——之间的重要区别在另一方面可以佐证这种双重性。关键是人们不应急于将真实事物与欲望的乱伦对象——象征性禁令(即母系事物)难以表示这种乱伦的对象——等同起来。这一母系事物确切地说是**父亲本人**,也就是在谋杀之前并被提升为象征权威的中介人(父亲之名)的那个淫秽的父亲快感(Father-*jouissance*)。这就是弗洛伊德为何在神话叙事中不得不再次以"原始父亲"的神话叙事补充俄狄浦斯神话故事的原因[见 *Totem and Taboo* (*T & T*)]。这一神话故事与俄狄浦斯神话恰恰相反,它无须涉及作为第三方的中介人——父亲,他是防止与乱伦对象进行直接接触的中介(这证实了如果父亲不存在,我们就能自由地接近这一对象的幻象)。正是父亲事物(Father-Thing)的消亡(俄狄浦斯愿望的实现)使象征性禁令得以出现(死去的父亲以他的名义得到重生)。在当今备受责难的"俄狄浦斯的衰落"(父亲的象征性权威的衰落)过程中出现的是遵照"原始父亲"的逻辑发挥作用的人物的复归,从"极权主义"政治家到父系性骚扰者。这是为什么呢?

当"令人服从"的象征性权威被中止时，避免欲望（内在的不可能性）的复杂僵局的唯一方法是从一个代表原始的享乐主义者的专制人物身上寻求它难于达成的原因。我们不快乐是因为快乐都被他独享。

现在我们可以看出，从俄狄浦斯到 T & T 之间发生的重要变化——确切地说——存在于"俄狄浦斯情结"。谋杀长辈（以及与母亲乱伦）是一种受无意识的欲望支配的行为。我们（通常指男性主体）由于父辈禁止我们接近母性对象并扰乱我们与她的共同生活，因此只有在梦中才可以那样做。然而，俄狄浦斯本人却是个例外，唯有他可以真正那样做。相反，在 T & T 中，谋杀长辈不再只是我们梦寐以求的对象，我们无意想往的目标——正如弗洛伊德多次强调的那样——是"必须真正发生"的史前事实：为了实现由野蛮向文明状态的过渡，人们将不得不真正地谋杀自己的父亲。换言之，在标准式的俄狄浦斯神话中，谋杀父亲等行为**唯有俄狄浦斯可以真正去做**，而我们只能在做梦时才如此，然而，在 T & T 中，**我们都可以那样做**，而且，人类共同体正是基于人人都能犯罪才得以建立……总之，伤害事件不是我们梦寐以求的东西或为将来前景的打算而做的事情，而是从来不曾发生的事情。这样，它便为文明国家提供了证据（因为，这种愿望的实现，例如，与母亲的乱伦的圆满成功，将会取消限制普遍文明的象征性距离或禁令），而当我们遵守文明规则时，创伤事件正是**总是已经必须发生**的东西。

这样一来，我们应如何解释下述现象：尽管我们真的杀死了父亲，却未能实现曾渴望的乱伦的结果？这一悖论涉及到T & T的核心问题：真正使我们无法接近乱伦对象的禁令的支持者，并不是活着的而是死去的父亲——在他死后，他又以自己的名字复活，即他作为象征性法律或禁令的化身再度复归。这样，T & T 的模型满足了谋杀长辈的结构性必要条件：在由直接的野蛮统治向象征

性权威以及禁止性法令过渡的过程中，一种原始的犯罪（或抵赖）行为起了基础性作用。诚如方言所说，“唯有背叛我，才能证明你曾爱过我”：父亲在遭背叛和遇害以后，进而成为受人尊敬的法律符号。这一问题也牵涉到大他者而非主体的奇特的无知行为：“父亲已经死了，但他并不知道这件事”，也就是说，他并不知道爱他的追从者（总是已经）背叛了他。另一方面，这意味着，父亲“真正认识到自己是一名父亲”，他的权威直接发源于他的下属，而不是仅仅发源于他占据或填补的那个空洞的象征性位置。忠诚的下属应掩饰其领导者的父性形象（paternal figure）的下述事实：领导者的个性的直观性和他占据的象征性位置之间确实存在着一条鸿沟，这一鸿沟说明了父亲作为一个事实存在的人，他完全是无能的和可笑的（当然，李尔王就是一位典型的代表，他惨遭背叛，继而他的软弱无力也暴露无遗——在他被剥夺了象征性职位后，沦为一个狂暴而软弱的傻瓜）。基督曾命令犹大背离他（抑或基督至少字里行间让犹大知道他的愿望……），这种异端学说之所以站得住脚是因为伟人也能独自确保他的声名，但其背叛的必要性却在于权力的终极神秘性。

科林斯（M. Collins）和德瓦利拉（Eamon de Valera）在爱尔兰独立斗争中的关系，乃是对背叛的必要性的另一阐释。1921 年，德瓦利拉也预见了再度陷入战争的灾难性后果，他看到了与英政府达成协议的必要性，但他不希望独自与之缔结和约，并因此由他一个人承担完全的公共责任，因为这会使他的软弱无能及各种缺陷在公众面前暴露无遗（他十分清楚，英国绝不会放弃两条主要原则：一是乌尔斯特地区六块地域保持独立，二是爱尔兰放弃成为共和国的要求，即承认英国对联邦及爱尔兰的统治权）。为了维持他的个人魅力，德瓦利拉不得不操纵科林斯参与同英国缔约之事，结果他因之获得了公开否认这件事的自由，同时，他暗中又接受了和

约的内容——正是以这种方式，他才在表面上得以保留其个人魅力。有人证实，德瓦利拉曾这样描述科林斯以及其他赴伦敦谈判的爱尔兰代表团成员："我们必须要有替罪羊。"[④]科林斯的悲剧在于，他自愿充当了"替罪的中保"的角色，他和解的积极姿态使主(Master)的救世主的个人魅力得以维持。在他同意出任伦敦代表团团长之后，他这样写道："你可以说在我面前出现了一个陷阱"[⑤]，但在签约后，不祥的预感使他承认："签约或许对我来说是一个致命的打击。"[⑥]在后革命时代，注重实效的领导者背叛了革命理想主义，因此其所言的陈词滥调被颠倒过来。正是这个热诚的民族主义理想家德瓦利拉先利用继而背叛了注重实效的现实主义者，即真正的奠基者。[⑦]

然而，这种颠倒是如何可能的？在 *T & T* 模型(matrix)中，有些地方仍不完善，如只让死去的父亲作为象征性禁令的中介而复活，这是不够的。为了使禁令生效并使其实际上能运用权力，必须依赖肯定的意志行为(positive act of Willing)才能做到。上述之洞见为弗洛伊德关于俄狄浦斯模型更高和最高级之变体——Moses and Monotheism 模型(*M & M*)——的产生铺平了道路。在这一模型中，我们同样要面对两个父性人物(paternal figures)，然而这种双重性并不用于 *T & T* 中的双重性。因为此处指涉的两个人物不是前象征(presymbolic)时期之未经阉割而又淫荡的父亲享乐，也不是作为象征性权威(即父亲之名)之载体(bearer)的(已经死去)的父亲，而是年长的埃及人摩西——他运用古老的多神教迷信传说，散布并采用了这样一种观点，即宇宙是由一个独一无二的理性命令(rational Order)决定并统治的，借此他迷惑了一神教——以及犹太人摩西，他实际上正是耶和华——一位生性嫉妒的神灵，当他的依靠背叛他时，他便会发泄复仇之火。总之，*M & M* 模型又一次颠倒了 *T & T* 模型：遭其追从者或儿子的背

叛及谋害的父亲并不是淫荡的原初人物——享乐的父亲，而恰是那个享有象征性权威的"有理性"的父亲，他为宇宙之一体化理性结构(即逻各斯)赋予了理性。因此，结果便不再是那个淫荡的原初性前象征性父亲在被谋杀后以他自己的名义即象征性权威伪装而回生，而是象征性(即逻各斯)在遭到背叛并被其追从者即儿子杀害后，伪装成生性嫉妒、不善宽恕的，而又气势汹涌的上帝之超我形象复生。[8]唯有在俄狄浦斯模型经过第二次颠倒后，我们才能认识到，在哲人上帝(God of philosophers，作为逻各斯这宇宙结构之上帝，也即宇宙之理性结构)与神人上帝(God of theologists，充满爱与恨之上帝，也即易变之"非理性"宿命论之无法理解的"隐秘上帝")之间存在着人尽皆知的帕斯卡式的(Pascalian)区别。

再重复一下，此上帝与那个淫荡的原初性父亲享乐主义者并不是一回事，这一点十分关键。与那个懂得享乐的原初父亲不同，这个不肯妥协的上帝的基本特征是：他对享乐说"不！"他受极端的无知的支配，[9]他的态度是"我不想知道也不想听你说你的有关享乐的任何肮脏的秘密的东西"；他消除了传统的带有性特性的智识之意义上的宇宙，这一宇宙与大他者(象征性秩序)和享乐之间的终极和谐存在相似之处——这一宇宙是由潜在的男性与女性的"原则"(阴阳、光明与黑暗、尘世与天堂)之间的紧张的性别张力所支配的，它是一个宏观世界概念。这就是原存在主义者，上帝，其存在——萨特将人的定义时代错误地运用于他(Him)身上——并非仅与其本质(比如中世纪圣托马斯 · 阿奎那所讲的上帝)相契合，而是先于他的本质的。因此，他不但重复讲述关于他自己的*quidditas*("我就是我")之物，而且主要是重复讲述与逻各斯有关的东西，讲述他之所以做他正做的事情的原因。更为准确地说，即他如是命令的原因。他之所以要求或禁止我们如是行动，之所以如是命令，是因为有一种百折不回的持之以恒精神，这种精神最终

植根于这样一种信念："之所以如是，乃是**因为我说它会如是！**"归根结蒂，此上帝系纯粹意志(pure Will)之上帝，他乃是变化无常之深渊，存在于逻各斯任何普遍理性命令之外，是一位无须对他的所作所为负责的神灵。

在哲学史上，此种大宇宙之普遍理性大厦的缝隙(crack)——其间存有神的意志(Divine Will)——最早是由司各特(D. Scotus)发现的。然而，对如此骇人的意志深渊(abyss of Will)作出最为精辟的描述之人，却是谢林(F. W. J. Schelling)。谢林反对"充足理由律"(principle of sufficient reason)的意志：纯粹意志总是自我相同的，它仅依赖其自身的行为——"我想要它，因为我想要它！"谢林在其描述中，充盈着一种骇人的诗意的美。他强调指出，某人的行为如果表现出某种绝对意志，那么他就会让遇见他的普通人感到非常害怕；某物让人神魂颠倒，对人有催眠作用；某人好像被它迷惑了……谢林之所以对纯粹意志之深渊如此强调，是为了攻击黑格尔主张的"泛理论主义"。谢林实想证明，黑格尔的普遍逻辑体系本质上是无效的，它只是一种具有抽象**可能性**的体系，因此，为了真正实现此种**可能性**，它必须借助于纯粹意志的"非理性"行为之力。

此上帝一定会对他的追从者或儿子，以及他的"子民"说，声音的介入在此十分重要。诚如拉康在其未发表的有关**焦虑**(Anxiety)的论文(从1960到1961年)中所言，声音(真正的"谈话行为")带来了重要网络的 *passage à l'acte*，即"象征性效率"。这种声音本质上没有任何目的，甚至没有任何意义。它只是表明了上帝的一种恶意报复性怒火的消极姿态(所有的意义已经在构造我们的宇宙的象征性秩序中体现出来)，但精确地说，它真正实现了纯粹结构性意义，并将这种结构性意义转化为一种感觉经验(experience of Sense)[10]。当然，说(saying)的另一种方式就是发声，这种

声音能显明他的意志，即上帝主体化自身。那个遭其臣民背叛并被杀害的老埃及人摩西是一个无所不包的“逻各斯”，是宇宙中的理性实质结构，一种能够由那些知道如何阅读“自然这部大书”的人理解的“书面作品”，但他并非是排斥一切的实体，肆意对其生物施加绝对意志。还必须指出的关键一点是，尽管摩西神不讲逻辑，“反复无常”，有报复性而且是非理性的，但他并非前象征性的、“原初的”的享乐的父亲。相反，他却是一种禁令的媒介，该媒介被享乐方式的一种“令人生畏的无知”操纵。

这样，我们将不得不面临的一个悖论是，这个神不但具有无根无据的意志以及可怕的“非理性”激情，而且通过他的禁令，他摧毁了那个古老的性征化的知识(Wisdom)，从而为现代科学中的“抽象”的去性化了的(de-sexualized)知识留下了空间：如果科学知识的宇宙是由这一具有极端“非理性”特征的“真实父亲”来增补和维系的话，那么，就的确存在“客观的”科学知识(后笛卡尔时代的现代术语)。简言之，笛卡尔所谓的“唯意志论”[参见他的著名论述，即如果上帝意欲如此，那么 2+2 就可能等于 5——与神本性(Divine Nature)同质的永恒真理是不存在的]必定与现代科学知识相对应。前现代时期的亚里士多德学派以及中世纪理论均不是“客观的”理性的科学知识，恰恰是因为它缺失这样一种极端因素，即作为主体的纯粹“非理性”意志：在亚里士多德那里，“上帝”就是他自己的永恒的理性本性；他“只是”事物的一种逻辑秩序。另外一个悖论是，“非理性”的上帝作为禁止性的父性形象，也为这样一种现代性的全面发展留下了空间，即对于非建构主义者来说(他们认为我们的性身份是一种暂时性的社会符号构成)，一旦这种禁止性力量减弱，我们就会重陷荣格的新反启蒙主义理论(即当今仍盛兴于世的男性和女性永恒原型理论)的泥潭。

如果我们不完全误解这一裂缝(它把象征性法规/禁令的恰当

权威从单一的“用规则管制”中分离出来：象征性规则如果确实如上述所言，那么，它的范围必须植根于一种规则之外的同义反复的权威，这就是说，“因为我说它这样，所以它才这样！”)[1]，那么上述悖论就十分重要。简言之，除了神的理性之外，还有上帝意志以及他的随机决定的深渊(abyss)，这一深渊甚至支持着永恒真理。除了上面提到的这一裂缝为现代的反照自由(reflexive freedom)打开了发展空间外，同样也为现代悲剧奠定了基础。用政治术语来说，古典悲剧与现代悲剧的不同实际上就是传统意义上的暴政与现代意义上的恐怖之间的区别。[2]传统的英雄为理想(the Cause)牺牲自己，他抵制来自暴君的压力，不惜一切代价履行自己的责任，因此，他受到人们的赞赏，他的牺牲为他带来了莫大的荣誉，他的丰功伟绩被铭记下来以供后人瞻仰。当为事物(Thing)牺牲的逻辑迫使我们牺牲这个事物本身时，我们就会进入到现代悲剧的领域。其中便存在着克洛岱尔笔下的西格尼(Sygne)的困局：西格尼为了证明她对上帝的绝对忠诚而被迫背叛自己的信仰。她没有为比她生命更为重要的东西而牺牲自己的经验生活，她牺牲的只是“在她之中而又多于她自身”的东西，这样，她虽然活了下来，但却只是先前自己的躯壳(因为剥夺了她的肖像)。因此，我们便进入英雄主义的畸形的范围内，因为我们对目标的忠诚迫使我们越出“人性”的门槛。我乐意抛弃自己永恒的灵魂(为了使它遭到永远的诅咒)，这难道仍不能证明我的信仰是最高的、绝对的吗？不管为上帝牺牲自己的灵魂有多坏，让一个人牺牲生命是容易的，因为借此他必然能够赎回自己永恒的灵魂。

也许斯大林主义的受害者能为这种困局，即为将英雄(暴君的反抗者)和恐怖行动的受害者分离的裂缝提供最佳的历史解释：受害者最终仍未明白共产主义是一个意识形态幻象，人们逐渐了解在意识形态理想之外存在一种简单的道德生活。然而，斯大林主

义的受害者不能退守简单的道德生活，因为他已经为了实现伟大的共产主义理想而抛弃这种生活。这种困局解释了这样一种现象：即尽管作为伟大的斯大林主义公开审判对象的受害者[从布哈林(Bukharin)到斯兰斯基(Slansky)]的命运可怕到无法用语言描述的地步，却仍缺乏一种悲惨的特性。也就是说，他们并不悲惨，而是有些可怕同时又好笑，他们被剥夺了尊严，因此他们的命运不再具有悲惨性。正因为这样，安提戈涅才不能作为反抗斯大林式权力的代表，如果我们非这样不可，我们便将斯大林主义从恐怖行动降格为暴政。安提戈涅仍然谈及与暴君式的(虚假的)法律相对应的大他者的欲望(以此来完成象征性仪式并以恰当的方式埋葬她死去的哥哥)，然而，确切地说，这种谈及在斯大林主义的公开审判中并不存在。斯大林恐怖主义者为了让受害人蒙羞，剥夺了人的出色的美的一面：受害者超越了一个特定的界限，他"失去了做人的尊严"，被降格为丧失肖像从而无法重新叙述其人生的纯粹主体。

因此，恐怖主义不是侵蚀道德态度的外部力量，而是从内部破坏道德态度。具体地说，恐怖主义通过竭尽全力动员并操纵道德计划内在的裂缝来达到目的。因为这一裂缝将象征意义上的目标(如价值等)与作为真实存在的目标割裂开来，或者用政治法律术语来说，这一裂缝将代表肯定的禁令或戒律的上帝与代表纯粹决策行为的上帝割裂开来。克尔凯郭尔对(象征性)道德的悬置难道不也包含一种超越悲惨的行动吗？道德英雄终究是悲惨的，不管信仰之王定居的位置是在两种死亡之内或之外的任何恐怖的地方。因为他(乐意)牺牲对他来说最为珍贵的东西，即他的原始对象(如亚伯拉罕的儿子)。换言之，克尔凯郭尔并非意指亚伯拉罕被迫在服从上帝之责和人性之责之间作出抉择(这种抉择仅只是悲惨的)，而是意指他必须在上帝之责的两方面中作出抉择，即要

在上帝本人的两方面间进行抉择：作为共相（universal）的上帝（象征性规范体系）与作为绝对的一元（singularity）的意义上的上帝（后者暂时取消了前者普遍的维度）。

正是由于这个原因，德里达（克尔凯郭尔）对亚伯拉罕在《死的赠与》（*Donner la mort*）[13]中所作的姿态的理解似乎有些缺乏证据，因为他不是将亚伯拉罕的献祭解释为一个被夸大的特例，而是将其看做一件在最普遍的道德生活中人人每天都会反复完成的事情。依德里达之见，我们一旦选择为某人尽责，便忽略（或遗忘）了对其他所有人的责任［因为他者就是他者，任何其他人都是全他者（wholly other）］。如果我选择照顾我自己的孩子，那我就得拿别人的孩子献祭；如果我选择抚养这一他者，我就得放弃其他他者，等等。亚伯拉罕的困局被降格为海德格尔式的此在（*Dasein*）的原罪（这种罪永远不可能实现它所有的可能性）。我们失去的正是这种困局的自我指认的性质：亚伯拉罕的困局并不立基于这样一个事实，即为了全能的上帝（他者）的利益，他必须拿其他他者献祭（如他最爱的俗世伴侣——儿子），而是立基于下述的事实，即为了证明他对上帝的爱，他必须去献祭**他的信仰所在的宗教要求他去爱的东西**。因此，这种裂缝内在于信仰本身。它存在于象征世界和实在世界之间，存在于象征性的信仰大厦和纯粹的、绝对的信仰行为之间。正是这种裂缝使我们相信，**证明你信仰的唯一途径就是背弃这种信仰要求你爱的东西**。

象征性效率的死亡

我们现在可以明白拉康为什么把禁止性上帝，“真实父亲”称为“阉割的中介者”（agent of castration）：象征性阉割是称谓大他

者和快感之间的裂缝的另外一种方式,因为这两者永远不可能被"协调起来"。我们也可明白在什么意义上,性变态会放弃阉割。对性变态者的最基本的错觉就是,他拥有某种令其调整达致快感的方式的(象征性)知识。用更有色彩的术语来说,也即性变态者梦想将性活动转化为一种工具性强的目的导向性活动,并根据一种详尽的计划,实施导向性活动。因此,如果当今的父权衰微,那么实际这一父亲,即不妥协地说"不"的父亲就成功地退却了。由于没有了他的强制性的说"不"立场,象征性秩序和快感之间许多新式的虚幻的调和会再次兴起——这种以禁令性"真实父亲"为代价的向作为"作为生活的理性"(Reason-as-Life)概念的回归现象是所谓的新时期"整体论"所普遍关注的(现在的实体如地球或大宇宙)。[13]就现在而论,这些困局在某种意义上暗示了"大他者已经不再存在",但是究竟是在何种意义上呢?我们应该十分明确大他者这种不存在实际上引发的后果。依拉康之见,大他者之不存在与其和上帝之间的关系是同样的(并非是指上帝现在死了;上帝从最初就死了,只是他并不知道而已……)。**上帝从来未曾先存在过**,即大他者之不存在根本上与其乃是**一种象征性秩序**相同,这种象征性虚构的秩序和直接的具体的偶然性的秩序,其运行的方式不同[在这个意义上讲,大他者的确为之存在的唯一一种主体就是精神错乱者,即那些凭语言就可以获得物质效果(material efficacy)的人]。总之,"大他者之不存在"与信仰(belief)、象征性信任(symbolic trust)、相信以及"以自信为价值"(at face value)听取别人所说等概念是紧密相关的。

在"马克思兄弟"(Marx Brothers)系列电影中,马克思(G. Marx)在被谎言蒙骗以后,愤怒地回答:"你相信你的眼睛还是我说的话?"这种明显荒诞的逻辑表达出象征性秩序的功效,因为在这里,象征性的命令面具(mask-mandate)比直接事实(戴面

具或承担命令的个体处在其中)更为重要。此种功效涵盖了拜物否定的结构:“我清楚地知道我所看到的那个事物(如这个人是无法依靠的弱者),但我仍会尊重他,因为他仍戴着法官的徽章,当他讲话时,从他口中说出的仍将是法律。”因此,在某种程度上,我确实相信他的话而不相信我的眼睛,也就是说,我相信存在另一空间(Another Space),即纯粹象征性权威的领域,它比代言人所处的现实更为重要。因此,愤世者在降到现实中时,就会底气不足:当法官讲话时,在某种程度上他的话比法官本人所处的直接现实会有更多的真理(尤其是制度方面)——如果一人被局限在他所眼见的范围内,那他显然不可能持上述观点。这一悖论即是拉康企图在“非受骗的错误”中要解决的:那些试图不受欺骗和虚构所牵伴并且仍然相信自己眼睛的人正是犯了严重的错误。“仅相信自己眼睛”的愤世者所不能见到的是象征性虚构的效率,以及这种虚构构造现实经验的方式。

同样的裂缝也体现在我们与邻居的最为亲密的关系中:我们的一举一动好像是在不知道他们同样嗅到神秘的排泄物的臭味等等情况下发生的,但实际上,最低限度的理想化以及拜物性否认(fetishizing disavowal)是我们共同存在的基础。这种否认不也说明了理想化立场的崇高的美吗?而这种理想化的立场我们可以从弗兰克(A. Frank)和相信苏联的美国共产主义者那里察觉到的。尽管我们知道斯大林式的共产主义令人毛骨悚然,我们也不钦慕那些麦卡锡政治迫害运动的受害者——他们勇敢地坚信共产主义并支持苏联。这里的逻辑与弗兰克的逻辑是相同的,她在日记中写道,尽管恐怖行径在二战中对犹太人犯了滔天大罪,但我们仍要支持对人类终极善的信仰。这种坚定的信仰(对人类基本善、对苏维埃制度中体现的真正人性特征的信仰)之所以高尚,是因为在信仰和放弃信仰的铁的事实证据之间存在着某种裂缝,即存在着一

种拒斥事物实际状态的积极意志。或许，在这儿蕴含着一种最为基本的形而上学的解释：凭借这种对事物的拒斥来接受愚蠢的实在(Real in its idiocy)，拒斥事物的实际状态是为了寻求事物背后的彼岸世界(Another World)。[15]

在阅读弗洛伊德论述拜物教的文章时，亚舜(P. L. Assoun)[16]认为性差异导致了以两种截然不同的方法形容眼睛所见的事实与象征性虚构之间的裂缝——该裂缝把看得见与看不见的东西分离开来。当一个小男孩见到女孩的裸体时，他选择不去相信自己的眼睛(不肯接受女孩与男孩之间的差异)。他继续相信"别人所说的话"，即象征性虚构，这使其认为女孩身上同样存在着阳物，因此他便拒斥自己直接感知的事实，把它当做一种外部诱惑。于是男孩便开始寻求建立一种能够解释这种裂缝(即女孩有一个较小的甚至看不见的阳物；她的阳物会在以后长出来；她的阳物被割掉了)的假说。简言之，男孩的这种拒斥令其成为一名"自发的形而上学者"，一名相信在可见的事实之外存在着彼岸世界的哲学家。与之相反，女孩则"相信自己的眼睛"，她接受自己没有"阳物"这一事实，因此她面临一系列不同的选择：从众所周知的"阳物崇拜"以及寻求替代品(如一个孩子等)，到由对象征性秩序的不信任引起的愤世态度(即假如男性的生殖器创造力仅只是一种假象又将如何呢?)

在哲学发展史上，共有三则主要的逸闻趣事可以佐证"相信我的话而不是你的眼睛"。第一则与戴奥真尼斯(Diogenes)这个愤世哲学家有关，他驳倒了埃利亚学派(Eleatic)认为走路并不是运动的观点，因此，正如黑格尔所强调的，他动手打了那个鼓掌称赞他的学生，因为那个学生更多地相信他的眼睛而不是讨论时大家所说的话(戴奥真尼斯的观点是，因眼睛所见而直接获得的经验并不能把哲学包含在内，哲学的任务在于通过讨论阐释所见事物的

真实性和非真实性)。第二则与中世纪经院哲学家有关,他们在争论一头驴有多少颗牙时,一位年轻的哲学家的主张使他们震惊——他主张他们应去外面的一间驴舍亲自数一下。第三则故事是,黑格尔甚至在人类发现了第九颗太阳系行星后,仍坚持只有 8 颗行星。

如今,由于新兴数码科技使捏造纪录片的图像成为可能,而根本不提及虚拟现实(Virtual Reality),因此,不但视觉而且"相信我的话(主张)而不是你的眼睛"这一劝慰比以前更为中肯。换言之,"你相信你的眼睛还是我的话"这一逻辑(即我虽清楚了解,但我仍然相信……)可以从两方面发挥作用,即象征性虚构和虚幻的影像。在法官戴徽章这一有效的象征性虚构情形中,"虽然我清楚地知道此人是一个腐化分子,但我仍然相信他,似乎(我相信)象征性大他者是通过他说话的"。我拒斥眼睛所见,宁肯去相信象征性虚构。相反,在虚拟现实的拟像中,"虽然我清楚地知道所见是由数码器械产生的幻影,但我仍乐意将自己浸淫其中,仿佛它真的存在并以此来行动。"——这里,我拒斥自己的(象征性)知识,宁愿只相信我的眼睛。

在现代哲学史上,马勒伯朗士(Malebranche)主张的偶因论最为鲜明地表达了对"你究竟是相信自己的眼睛还是我所说的话"这一问题的看法。他主张,不但偶因论没有现实的依据证实其中心原则(因为根据这一原则,上帝是唯一的临时中介),这一中心原则甚至与所有的合理经验均相反。这使我们相信,外部对象直接依赖我们的感觉行动并引发了我们头脑中的感觉。当马勒伯朗士竭尽全力说服读者相信他的话而不是他们的眼睛时,他必须解释的一个重要谜团是,为什么上帝创造了这样一个世界,以致我们世人不得不深受幻想实体对象能够直接按我们的感觉行事之害?而他从道义上对其进行了解释:如果我们能够直接感知事物的真实状

态,那么我们对上帝的爱就是一种出自本能的不可战胜的爱,而不是由自由意志和理性洞察力(因解放对我们感觉的暴政而得)生成的爱,即我们的道德活动、我们为消解衰亡(fall)的结果和重获失落的善德所作的斗争毫无重要性可言。这样,马勒伯朗士大致上描绘出了其哲学立场,这一立场从道德的基础上表明了一种人类在认识论上的局限性(即人的认知能力由于为现象所限,所以事物的真实状态是人不可能达致的):只有在认识论上存在局限的生物才是一个道德的生物,唯其如此,才能获得作为自由决策和抵制诱惑的内在抗争的结果的善德。这种态度(为后来康德采用)与柏拉图式的知识和善的平衡观针锋相对:柏拉图认为罪恶是无知的结果,也即人不知道他有罪并继续有罪,这是因为,我们所知道的越多,行事就会越善,然而,马勒伯朗士认为某种根本的无知是人之成为道德人的积极因素。

那么,何为象征性效率呢?下面一个古老的笑话想必是众所周知的:一个疯子认为自己是一粒谷子,在治愈并被送回家后,他的精神病又复发了。他这样对医生诉苦衷:"在路上我曾遇见一只母鸡,我很担心它会吃掉我!"医生惊讶地说:"但现在的问题是什么?你知道你现在并非一粒谷而是一个不能被母鸡吞下去的人!"这个疯子回答说:"是的,我知道自己不再是一粒谷,但**那只母鸡就不再吃我了吗?**"……这个故事在现实中是荒谬的,然而,你是不是一粒谷这个问题在下述情形中则是绝对合理的:某人把谷粒换成了能够决定我**象征性**身份的一些特征。我们在与不同等级的官员交涉时,难道不总是会再现相同的情形吗?譬如,一个高级官员满足了我的要求并授予我一个较高的职位,然而,法令开始正式执行并到达下级行政机构(下级机构实际上满足了该职位的利益需求,如高薪等)要一段时间。我们知道,一个下级官员在扫视了我们递交的法令之后,会漫不经心地回答说:"对不起,这项措施我仍未接

到正式通知，因此我无法帮你……"这就是我们经常遭遇的挫折。这难道不有点像在对你说"对不起，对我们来说你仍是一粒谷而不是一个人吗"？总之，在某一神秘时刻，一项措施或法令会变为现实，并且该时刻的到来由象征性制度的大他者指示。

最近发生在斯洛文尼亚选举运动中的一件趣事对这一时刻的神秘特征作了最好的阐释。当时，一位老妇人在选民区内同一名执政党党员联系并寻求他的帮助。她确信自己的门牌号（并非"13"而是"23"）给她带来了恶运——她之所以会得到这个号码，是由于行政机构重组，自那以后，她的恶运便开始了（盗贼破门而入，暴雨掀翻尾顶，邻居开始骚扰她），因此她要求那个候选人能发发慈悲，同市政权威交涉一下，并给她换个门牌号。该候选人给这位老妇人提了个小小的建议：为什么她不自己去做呢？为什么她自己不能通达在原来的号码上加一个数字或字母的方式来把旧门牌号换成新的门牌号呢（比如 23A 或是 231）？那位老妇人回答说："噢，我几个星期前曾这样试过，我自己把门牌换成了 23A，但**这并不奏效**——恶运仍伴随着我；你不能逃避这一现实，它只能依靠政府有关部门才能得到妥善处理。"（这里，此刻不能逃避的现实即拉康所谓的大他者：象征性制度。）

因此，所谓象征性效率便与下述问题有关：它涉及到一种最小程度的"具体化"，因此，它便不能满足我们这些所有相关的个体了解某种可操作的事实的需要。如果对象征性制度进行说明的述行后果是值得追求的话，那"它"（即象征性制度）一定也能了解/指示此种事实。一种象征性制度最终当然是能被包含在绝对的大他者（即上帝）的凝视范围内的。也即，我们所遭遇的以下问题与那个老妇人所遇到的问题难道是不一致的吗？这个问题是，天主教徒不采取直接的避孕措施，而只是在无排卵期间进行性交。他们这种方式欺骗谁？仿佛上帝不能参透他们所想，无法知悉他们只是

把性欲当成唯一的压力,而不去计较是否会留下后代?教堂对单纯存在和它的适当铭刻/指示形式之间的裂缝一直以来都是极为敏感的:受洗以前就夭折的孩子不允许被安葬在圣洁的地方,因为他们不是正式的信徒。因此"象征性效率"便与下述问题相关:当象征性制度的他者使我面临"相信我的话还是你的眼睛"这种选择时,我就会毫不犹豫地选择他者的话,并去除让人相信自己眼睛的事实性证据。⑰

"风靡一时"(blockbuster)这一概念很好地说明了要出名即符号命令铭刻入大他者的话,需加强确实存在的命令。首先,这一术语可以直接用来描述一部票房收入极高的电影,接着它可以用来描述一部大制作电影,该电影被预测在公众中引起注意并带来大量的票房收入。当然也可能会失败。因此,就两部同为《邮差》(*postmans*)的电影来说[意大利的《邮差》(*Il Postino*)和由科斯特纳(K. Costner)主演的一部失败的电影],虽然前一部电影比后一部电影赚了更多钱,但将后一部称为"一部失败的电影大作"却颇为合适,而前一部却算不上什么"风靡一时"的,这一裂缝当然也能产生十分滑稽的效果。在20世纪70年代的南斯拉夫,充斥于好莱坞电影中的粗话在电影字幕中也被翻译为斯洛文尼亚语——譬如,银幕中的角色说,"关你屁事,滚你妈的蛋!"人们就会在字幕中把它翻译为"见鬼去吧!"或其他类似的话。然而,在20世纪80年代末所有检查制度均衰微之时,好莱坞电影检查制度却更为严格了(或许是受里根时代"道义多数"压力的影响),翻译者们似乎是为了对多年的压制泄私愤而采取了一种粗俗的翻译方式,譬如,电影演员简单地说一句"去死吧",他们就会译为"扭你妈的脖子"或其他类似的话……

用哲学术语来讲,象征性铭刻意味着在己(In-itself)对我们观察者来说是已经存在的。以戴安娜王妃和特里莎(Teresa)修女两

位名人为例:戴安娜甚至在忙于慈善事业时,依然与媒体相处融洽,因为她小心地控制媒体对其私人生活最为隐秘之细节的传播[见莫顿(Morton)为其作传时提到的她的秘密保护伞],但这已经是陈词滥调了;相反,特里莎这个真正的圣徒,一直在加尔各答地狱般的贫民窟里默默无闻地做着慈善工作,几乎未受到过媒体的关注……然而,问题在于,**我们都知道特里莎在媒体关注之外默默地工作着**,确切地说,这是她之所以出名的原因所在;这种由媒体造成的印象使她生前受到政府首脑的接见,死后又被加以国葬……因此,对比一下戴安娜在购物时与其新男友的狂欢以及特里莎在加尔各答灰暗的医院中对将死的乞丐进行的照顾,我们就会发现,两者之间的对抗尤其是一种传媒上的对抗。

这里,现实和象征性铭刻之间的裂缝是很重要的——正是由于这个裂缝,象征性铭刻才最终成为有条件的。请允许我提及最近一种将美国总统描绘成野蛮杀人狂的倾向[如《绝对权力》(*Absolute power*,*Murder at 1600*)这部电影],这种倾向是对近期才生效的一项法令的嘲弄——甚至在几年前,这种电影仍会被认为是不可思议的。正如20世纪60年代某个时候以来的电视系列剧中的侦探,他无须再是一位高贵的人物,他可以是一个瘸子,一个同性恋,一个女人……禁令是无足轻重的这种认识十分重要。即使总统犯了杀人罪,其职位也可以保留极大的魅力……这并不意味着它只是简单地"**一直都像这样**":它这样是在己(in itself),而不是为己(for itself)。如果有人在20世纪50年代就拍出一部与《绝对权力》同类的电影,就会在意识形态上造成极大的创伤。象征性禁令体系经过这种改变后,总统个人品格是否忠实无关紧要,因为体制已适应了这种变化……

对每一次社会变动,我们都应去寻求这重要的象征性变化:在嬉皮士时代,商人可以穿牛仔、蓄胡子等等,不过仍然是不折不扣

的奸商。这是一个重要的变迁时刻：此时，体制为了适应新形势，通过与原来的颠覆性时刻合并的方式对其规则进行了重构。这才是隐藏在好莱坞自我检查制度的《海斯法典》（Hayes Code）的瓦解之下的真相。在20世纪60年代这一时间跨度内，仿佛一夜之间"**任何事情都变成可能的了**"，禁忌几乎一天比一天衰微（明确地说，如毒品、性行为、同性恋、种族冲突一直到对共产主义者的极富同情的描绘），然而，"体制"依然尘封不动，未发生什么变化。

因此，大他者乃是一谎言（逼真的谎言）命令，试以克林顿和莱温斯基为例。众所周知（至少凭臆测也知道）他们曾性交过，然而只要大他者仍蒙在鼓里，我们仍会支持克林顿……因此，我们面临着最初的大他者的悖论。大多数人相信两人之间存在不正当关系，他们相信克林顿矢口否认此事是在撒谎，然而，他们却支持他这样做。（凭猜测他们知道）尽管克林顿否认与"那个女人"（莱温斯基）之间的性事是在撒谎，但他是在**忠实地撒谎**，他带着某种内在信念，显得十分相信自己的谎言，并且严肃对待它——这一悖论也应受到严肃对待，因为它指明了意识形态陈述之所以产生效率的关键因素。换言之，只要克林顿的谎言未被大他者知晓/表示，只要对他来说仍能保持颜面（总统"职位"），那个尽人皆知或臆测的事实（即他在撒谎）就成为公众认同他的进一步依据。公众不但知晓他在撒谎，而且知晓他和莱温斯基之间存在某种性关系。这不但无损他的名声，而且还能提高他的声望。殊不知，领导的个人魅力的维系有赖于那些看上去有损其魅力的特征（如软弱、普通人性等）。这种紧张关系被希特勒成功操纵并被发挥到了极致：在他对群众所作的大型讲演中，他通常要卖弄一下自己的行为：如"失去自制激动起来"，做出歇斯底里的动作，无助地呐喊并挥舞手臂，这一切都像是一个被宠坏的孩子因其要求不能被立刻满足而沮丧失意。然而，这一切看似有悖于领导者的职位，实际则维系了群众

对他的认同。

所有这些悖论与网络空间影响主体象征性身份的方式均有基本的关联。那个碰到一只母鸡的可怜的疯子对此采取的态度是："我非常清楚自己是一个人，然而……（大他者也清楚这一点吗）"？总之，他认为大他者并未纪录自己身份的变化，即对大他者来说，他仍是一粒谷。现在，我们设想一个同样的例证：一个羞怯且拘谨的男人在网络空间中加入了一个虚拟社区，其中他扮演一位性乱的女人。当然，他的出发点在于，"既然我的确是一个羞怯的家伙，那我为什么不能沉溺于做一名性乱的女人，去做在现实社会中从来不敢做的事情呢？"然而，事情真的如此简单明了吗？如果这个男人现实生活角色（即他的自我，他在现实社会交往中的行为方式）是一种从属的"防卫构成"，一种他为了"压抑"或控制其真正的"心灵自我"（他的虚幻身份的坚硬内核，这一内核潜隐在性乱女人之下，唯有通过做白日梦或参与虚拟社区的性游戏，他才能为这一内核找到发泄的方法）而用面具遮住的真实身份，那么事情又该如何呢？在第十一届研讨会上，拉康提到了中国哲人庄子面临的悖论。庄子梦见自己变成一只蝴蝶，醒来后自问道，"我怎么知道是我在梦蝶还是蝶在梦我？"难道那位羞怯的虚拟社区成员面临的不是同样的问题吗？他事实上不是一名梦到自己是一个羞怯的男人的性乱的女人吗？

在此我们应避免一种"后现代"理论倾向：我们并不拥有任何终极的固定的社会象征身份，而是飘忽（有的自由度较高，有的较低）于许许多多互相矛盾的自我之间，每一个自我只能展现片面的人格，没有统一的中介来保证此种"混乱不堪"的终极一致性。拉康的大他者假说则主张，所有这些各不相同的片面身份的象征性地位并不是相当的，而是存在这样一种身份——由于象征性效率的嵌入，该身份决定了人的社会象征地位。这种身份与"现实的"

身份并不相同(后者与人的想像作用正好相对)——拉康主张，在众多虚幻的身份之后，并不存有某个“真实自我”的硬核，我们并不涉及一种象征性虚构，而是一种能够表述行为的虚构(这是由一些与其内在自然无甚关联的原因引起的)，也即它具有社会有效性，能够构型人所处的象征性现实。如果一个人与大他者之间的关联形式发生变化，那么他的地位(包括他们的“真实”特征在内)就能以一种完全不同的状态出现。

因此，当今的问题不是说主体比以前更松散了(以前是一种自我认同的自我的所谓善的形式)。隐藏在“大他者不再存在”这一事实背后的，毋宁说是赋予人的某一身份(该身份决定了何种行为将展现“象征性效率”)以述行地位的象征性虚构不再具有完全的效用。或许基督教最新的发展趋势为此种变化提供了最好的例证。基督教特定节日的礼仪(对基督复活的信念)是对作为万能工具的象征性虚构的力量给出的至高的宗教解释:“真实”基督的死亡在圣灵中(或者说在信徒的神圣团体中)得到了扬弃。这种由圣保罗最先阐发的基督教的真正精髓时下正遭到攻击，这些攻击者都伪装成新时代的诺斯底派教徒(Gnostic)或二元论者，他们错误地理解了基督的复活，将复活比喻成个人灵魂“内在的”心灵成长。因此，基督教的核心信条就不复存在，这一点黑格尔曾反复强调过，如此一来，便打断了《旧约全书》中罪与罚的逻辑，也即使人失掉了对神能够赦免我们的罪这一奇迹的信心。这对《新约全书》来讲是一个“好消息”，因为这使从“虚无创造新生活”(*creatio ex nihilo*)的奇迹成为可能(当然，“从虚无创造新生活”唯有在象征性世界中才是可行的，诚如新的象征性虚构的建立要消除旧的一样)。关键的一点是，这种新开端只有通过神的赦免才能实现，因为它的推动力必须源于“外界”。它不是人努力克服其局限性并提升其灵魂的内在结果。确而言之，基督徒的新开端与诺斯底异教

徒所讲的“灵魂净化”问题是完全不相容的。因此，当世俗新诺斯底派教徒竭力重新倡导一种官方保罗教义之下的“基督的秘密教化”时，真正的问题在于，他们妄图不管（undo）事件基督（Event-Christ），并将其贬低为延续优先的诺斯底世系的一种工具。

诺斯底派对基督教另外一个重大误读在于，流行的伪科学对基督所谓的坟墓或子孙（从他与抹大拉的马利亚所生的子孙）之秘密的日益迷恋。诸如《圣血、圣杯》（*The Holy Blood and the Holy Grail*）或《上帝的坟墓》（*The Tomb of God*）一类的畅销书，主要关注法国南部的 *Rennes-le-Château* 地区，从而拼凑成一系列冗长的故事，如圣杯的秘密、清洁派教徒（Cathars）、圣殿骑士及共济会成员等……这些故事竭力以基督的肉身实在或他的子孙来取代日渐衰微的圣灵（信徒团体）之象征性虚构的权力。而且，他们主张基督留下了自己的身体或肉身子孙的真正目的是为了破坏圣徒保罗的复活说——基督的身体其实并没有复活；耶稣虽复活了，但其真义并未找回。[18]此种“真义”据称依靠遵从不同于成文法的自我决定路线才能实现[19]——拯救要靠灵魂的内在历程，而不能靠外在的赦免行为。换言之，“复活”应被理解为灵魂经过自我净化历程之后的一种内在更新或重生。尽管倡导“重回实在状态”的人们促成发现那个长期以来一直由被作为制度的教会压抑的守口如瓶的异端及颠覆性的秘密，但我们仍可以用下述问题反对上述观点：如果说对这一“秘密”的发现服务于“无为”（undoing），是为了去除创伤，去除基督教教义的颠覆性核心，去除复活的障碍物以及对罪的追溯性宽恕（即复活事件的唯一特征），那又怎样呢？

这些颠倒表明，当今大他者之不存在已经获得了一个更为激进的维度。确切地说，反对怀疑论的象征性信任受到日益严重的破坏。或许，大他者之不存在的新地位的最为引人注目的方面是，注定能解决所谓的道德两难问题的“委员会”的迅速成长——随着

科技发展对我们日常生活的影响日渐加深，[①]这一问题才得以出现：不仅在网络空间方面，而且在极为不同的医学和生物进化学领域，在性行为规则以及人权保护等方面，人们都认识到了发明一种适当道德行为基本规则的必要性，因为我们缺少任何形式的大他者，任何参考的象征性意义，而这些是安全的、确定的道德可靠性的基础。

在上述所有领域中，争论似乎不可削减。换言之，我们迟早会处在这样一个灰色地带内，其中只靠运用一项普遍规则无法达到散雾的目的。这里，我们遇到了一种与量子物理学之"不确定性定律"相对的观点。例如，在决定一些言论是不是性骚扰或种族主义歧视时，我们会遇到这种情形：因为结论模棱两可，一个"政治正确"的激进分子先验地倾向于相信受害者（如果受害者认为是骚扰，那就是骚扰）。相反，一个顽固的正统自由主义者则相信被控方（如果他并非有意骚扰对方，那他则应被无罪释放）。当然，关键在于此种不可判定性是结构性的、不可避免的，因为唯有大他者（即受害人和冒犯者均包括在内的象征性网络）才能确定事实，而且按照定义，大他者的命令是开放的，任何人都无法支配并规导其影响。

这就是以"政治正确"的表达方式来替代挑衅的表达方式所带来的问题：当我们以"视觉考验"来代替目光短浅时，我们永远也无法确信这种替换本身不会造成屈尊俯就或具讽刺性的冒犯，而这种屈尊俯就被掩饰成仁爱。此种"政治正确"的策略的谬误之处在于：它低估了其结果——尤其是包含权力关系的结果——对意识规导所讲的语言的对抗作用。为了解决这一悖论，我们以最为武断的方式召集委员会来制定明确的行为规则……在医学和生物进化学上（在何种意义上讲一项可以接受并值得去做的遗传学实验或介入变成了一种叫人无法接受的操作？）、在普遍人权的运用上

（在何种意义上讲，保护受害者权益演变为西方价值的强制行为?）或在性道德上（准确地说，抑或是诱惑的非父权制程序?）也是相同的，但他们却从来不提及虚拟世界这一明显的事例（在虚拟社区内，何谓性骚扰？人们怎样辨别“单纯的语词”和“行为”?）。这些委员会所做的工作被局限于一个症状性的邪恶之圆内：一方面，它们力图按照最为高级的科学知识行事，以使其决定合法化（以堕胎为例，这类科学知识告诉我们，胎儿毫无自我意识并且无法感到疼痛。以病入膏肓的病人为例，这类知识使我们认识到，只有病到何种程度，安乐死才能被作为唯一一种可行的措施）；另一方面，为了对内在的科学欲望进行限制，它们必须制定出一套非科学的道德规范。

这里的关键并非是要把订立具体规则的需求与实践智慧的标准需求混同起来。正如亚里士多德洞见到的，将普遍规范直接运用到具体情势中是如何不可能的，因为具体情势会歪曲普遍规范。这里我们必须考虑到一个事实：我们的确使用了一些广为接受的界定选择范围的经文（如基督教中的《圣经》）。因此，“解释”的问题在于：新情势中将传统经文重新化为现实，并发现经文如何仍能针对我们。今天，我们所缺失的正是这种广为接受的对经文的参考，因此，我们甚至在没有任何先在的既定规范表象的情况下，陷入一种全然开放且永无止境的象征性（再）谈判（renegotiation）和（再）创造（reinvention）之中。用黑格尔的话来说，当我谈到“将被遵循的规则”时，我已经通过强加给自身（及他者）某些规则而预先假定了一种慎思的态度：策略地使自身适应情势。采取这种态度导致黑格尔所谓的社会本质的失去（此种社会本质即“客观精神”，它是我存在的真正本质。尽管它只能依靠个人持续的行动才能保持活力，但它始终是个成功发展的既定基础）。因此，当拥护虚拟社区的人们热情地向我们描述网络空间给人的道德创造力带来挑

战时,为了检验虚拟社区生活方方面面的有关参与的新规则,我们应该牢记下面一点,即这些(重新)创造的规则,**代替了基本法律/禁令的地位**,它们竭力为后俄狄浦斯自恋主体提供一个可行的相互作用的框架。在此,大他者的地位似乎被许许多多作为替代性"小大他者"的道德委员会所代替——主体借助后者不但实现了责任转换,而且还得到了解决困境的办法。

在象征性父亲权威之衰微和标准的俄狄浦斯裂缝之间进行区分是必要的(该裂缝永久地隔离了作为实在的父亲和作为象征性地位/功能的父亲,它反映了这样一个事实,即真实父亲往往是冒名顶替的,因此他实际上无法实践象征性秩序)。众所周知,癔病患者在这里是有问题的:他的领域中的中心人物是"受辱的父亲",也即他被真实父亲的软弱和失败所困扰,并且不断责备自己不能实践象征性秩序——在癔病患者对父亲权威的反抗和挑战背后,隐藏一种更新(renew)父亲权威的要求——希望一位"真正的父亲"出现并使象征性秩序得以体现。然而,父亲的象征功能现在日益遭到破坏,换言之,这一功能的述行效率正在消失,于是父亲不再被视为个人的**理想自我**(Ego Ideal)或象征性权威的载体(因为父亲或多或少有些失败的,不够格的),而是被视为人的自我理想(ideal ego)或想像中的竞争者,因此,主体永远不能真正"成长起来",而且今天的个人在三十或四十多岁时——用精神经济学(psychic economy)的措辞来讲——仍是一群同父亲竞争的"不成熟的"成年人。[21]

风险社会及其敌人

存在于"道德委员会"中的基本僵局是近来"风险社会"理论[22]

的核心内容。这个理论认为,社会的危险体现在全球变暖、臭氧层出现漏洞、疯牛病、作为能量源的核能危害、遗传学运用于农业所产生的无法预料的后果,等等。以上这些事实例证了我们通常所指的"低可能性-大影响"的危险。没有人知道这些危险有多大。全球大灾难的可能性是小的,然而,一旦灾难真的发生,那将是终极性的。生物学家提醒我们,食物和药物中化学成分的增加会使人类灭绝,这不是因为直接的生态学的灾难,而是这些化学成分使我们引发不育症。这个后果似乎是不可能的,然而它将是灾难性的。接下来的重要特征是被称之为"人造危险"的新的危害:人类经济、技术、科学的发明进入自然,这迅速地扰乱了自然的进程,从而使它再也不可能通过自然本身发现一个重建失衡的方法。但诉诸于反科学的新时代也是荒谬的,因为大多数危害如果没有科学这一诊断工具是不可能被发现、被察觉的。

今天,生态危害观念,从臭氧层的漏洞到化学肥料和化学食品添加剂对我们的繁殖力的威胁,其主要依赖科学的洞察力(通常是最先进的那一种)。虽然"臭氧层的漏洞"所带来的影响是明显的,但有关这个"洞"的起因解释是一种科学的假设:在大气层中并没有一个直接可见的"洞"。因此,这些危险是由一种自我反照圈引起的,即危险不是永恒的(像落在地球上的一颗巨大的慧星),而是个人运用技术和科学去努力控制其生命和增加产量的不可预见的结果。也许这个辩证的倒转——通过一种新的科学洞察力,而不只是过度强调我们对自然的支配——能产生新的危险性和不确定性,这主要是由于遗传学不仅能证实个体的完全遗传继承,甚至能从技术上控制个体的基因从而影响预期的结果和变化(如预防癌症等)。然而,这个激进的自我客体化(在这种用遗传学公式的伪装的情况下,我将面临着我"客体上是"什么的问题)远不能达到完全的预料和确定,它在关于这种知识的实际效果是什么以及它的运

用将如何这样的问题上甚至产生更加根本的不确定性（什么是“自由”和“责任”的概念？什么是干扰基因的不可预料的影响?）。

低可能性和大影响的结合使一般的亚里士多德策略避免了最大的不可能性：今天，在散布谣言者（描绘一场迫近的宇宙大灾难的生态学家）和掩饰者（不重视危险者）之间要找到一种中间性的理性状态看来是不可能的。掩饰者往往会强调散布谣言者没有科学依据；而散布谣言者当然会反驳，当可能完全确定地预料灾难时已经太晚了。问题是没有客观的科学方法或其他方法能证实灾难的存在和程度的确定性：它不只是不重视危险的开发公司或政府机关的事情——实际上是没有任何方法去确定危险的程度；科学家和推理者也不能提供最终的答案；我们每天受到颠覆我们当前普遍观念的新发现的质问。如果肥胖真的能抵制癌症的发生那又会怎么样呢？如果地球变暖真的是自然循环的结果，并且我们把更多的二氧化碳排放到大气层中，那又会怎么样呢？

在散布谣言者的“过分”和“不要让我们痛苦，我们仍然没有最后的结果”的拖延之间不存在优先性的恰当措施。例如，就全球变暖来讲，“让我们避免两种极端性的逻辑”，即“粗心地往空中释放二氧化碳和迅速地关闭成千上万家工厂，并且一直做下去”，这显然是毫无意义的。[⑩]再说，这个不可测知性不只是有关“复杂性”的问题，而且是有关反照（reflexivity）的问题：新的不透明性和不可测知性（关于我们行为的最终影响的极端不确定性）不是因为这一事实，即我们是被某些先验的全球性权力（命运、历史必然性、市场）所控制的木偶，而是因为“没有人掌管”，**不存在这样的权力**，不存在拉线的“他者的它者”。不透明性是因为今天的社会是彻底地“反照”的，不存在提供一种一个人可依赖的坚实基础的自然或传统，甚至最内在的原动力（如对性的观感）也是更多地作为所选择的事实被体验的。怎样喂养和抚育孩子，怎样在性的诱惑面前继

续前进，怎样吃和吃什么，怎样放松自己，所有这些领域都是由反照所“开拓”的，它们都是作为某些要了解和择定的事物被体验的。这个反照的例子在今天的艺术中不是起着评议员的作用吗？他的作用不会只局限于选择——通过选择，他（重新）确定了今天的艺术是什么。也就是说，今天的艺术展览会陈列了一些至少就传统方法来讲与艺术无关的物品，甚至是人类的排泄物和死亡的动物。这为什么被认为是艺术呢？**因为我们所看到的是评议员的选择。**今天，当我们参观展览时，我们不会因此直接地评论艺术的作品，我们所评论的是评议员的艺术是什么这一概念。总之，最终的艺术家不是艺术家本人而是评议员，是他的选择行为。

风险社会的主要僵局在于知识和决定之间的裂缝，原因链和解决进退两难之困境的行为之间（用拉康的话来说，就是 S_2 与 S_1）的裂缝：没有人“真正地知道”世界的结局。事实上，这种情况基本上是“不可决定的”，但我们还是要**作出决定**。当然，这个差距总是无时不有。当一个决定的行为有一个原因链时，它总是反作用地“增色”这些原因，以便它们能支持这个决定，如宗教信徒认为只有那些已经决定信仰的人才能了解信仰的原因……然而，在当代风险社会中，我们所遭遇到的是一些更为激进的事，也就是拉康所讲的一般的强制性选择的对立面，即这样一种情况的对立面：我自由地选择我能作出正确选择的环境，因此，我唯一要做的事是实现这一空洞的姿态，假装自由地实现了在任何情况下强加于我的东西。[24]在当代风险社会中，我们面临着一些完全不同的事：选择是真正地“自由”并且因为这个原因，它更令人沮丧地被体验。我们发现自己经常处于这种状况中：必须对基本上影响我们生活的事作出决定，却没有正确的知识依据。

因此，贝克（U. Beck）所谓的“第二次启蒙”就是关于这一决定性问题的，它是“第一次启蒙”目标的确切倒转：产生一个社会，

在这个社会中，基本的决定将会丧失它们的“非理性”特征并且完全地根源于好的原因（正确地洞察事物的状态）。“第二次启蒙”使我们每个人都必须承担这一责任，即对影响我们的生存作出重要的决定，但这一决定却没有任何正确的知识依据。所有政府专家小组和道德委员会等都必须隐瞒这个极端的公开性和不确定性。再说，这个自由地作决定的强制性不是作为自由被体验的，而是作为一种煽动焦虑的淫秽的冒险，一种宿命的讥讽的倒转：我应对我被迫作出决定却没有正确的知识依据而负有责任。“风险社会”的主体所喜悦的作决定的自由不是某个人自由地选择他的命运的自由，而是某个人经常地被迫作出决定但却不知道决定的影响的煽动焦虑的自由。没有什么能保证重大决定的民主政治化：重大决定往往是由成千上万的感到焦虑的个人的行为作出的，他们相信这一决定必然地改善决定的质量和准确度，并因此有效地减轻危险性。在此，一个人可能会想起虔诚的天主教徒对无神论者的批评的回应，无神论者批评天主教徒是如此愚蠢，以致相信教皇的绝对可靠性。天主教徒则说：“我们天主教徒至少相信一个人并且只有一个人的绝对可靠性；民主难道不就是依靠这样一种更加危险的观念，即大多数人或上百万人是绝对可靠的吗？”

因此，主体发现自己处于一种内疚的荒诞处境，因为他不知道自己内疚什么（如果有的话）：我总是焦虑不安，因为我已经作了威胁我和我所爱的人的决定，但我知道这个事实时已经太迟了。现在让我们回想一下阿甘这个人。相对于上帝而言，可以说他是一个完美的“消失中的中介”（他是一位通过提名某些事，并把它划入大他者中，从而象征性地记录这些事的人）：阿甘是一个无知的旁观者，他只做他能做的事，而不知道着手于实现一个历史性的重大转变。当他在柏林踢足球，并且不慎地把球扔出墙外时，他就开始拆墙；当他拜访华盛顿并在水门事件发生时的一间房间住下时，在

半夜，他注意到院子对面的房间里发生一些奇怪的事，并叫了保卫，开始调查尼克松下台时达到高潮的事件——这难道不是隐喻“风险社会”概念的支持者所指的情况吗？在这种情况下，我们被迫采取行动，但行动的后果却远离我们的控制。

通过什么精确的方法能使“风险社会”概念包括大他者的无存在(nonexistence)呢？最明显的应是这一事实——贝克(Beck)和吉登斯(Giddens)一再所强调的——今天我们生活在自然和传统之后的社会之中：在我们的行为与我们周围世界密切相关时，我们不再依赖作为我们行动的永久依据和来源的自然(总是存在我们的行动将毁坏和扰乱自然再生产的稳定循环的危险)或作为决定我们生活的习俗的实质形式的传统。然而，这个突变太极端了。虽然与传统分裂是 19 世纪资本主义现代化的普遍主题，即马克思主义一再描述的(“所有固体的东西都化成气体”的主题)，但马克思分析的整个意义在于所有传统形式的空前终止不能产生个体共同地、自由地生活的社会，它只会在市场关系的伪装下形成无名的宿命的形式。另一方面，市场隐含着危险性的一面：它是一种不透明的机制，通过一种完全不可预测的方式来破坏诚实劳动者的努力并使庸俗的投机者富有——没有人知道投机的最终结局是什么。然而，虽然我们的行为有着不可预见的影响，但以上观念仍然认为他们由“市场这只看不见的手”这一自由市场理念的基本前提协调着：我们每个人都在追求他的特殊的利益，个人行为的多样性和冲突性利益的相互碰撞和作用的最终结局就是全球性的战争。用“理性的狡猾”(cunning of Reason)这一措辞来讲，大他者是作为我们的行为都参与其中的社会实体幸存下来，作为以某种方式重建平衡的神秘药剂幸存下来。

当然，马克思主义认为大他者，疏远的社会实体——即作为命运的现代形式的无名的市场——的形象可能被替代，并且它带来

了处在人类“集体智慧”控制下的社会生活。因此，马克思仍然局限在“第一次现代化”的范围内，而“第一次现代化”旨在建立由“集体智慧”所管理的自我透明的社会；不足为奇的是，这个计划在现在的社会主义国家中得到了变态的实现——在这些国家中，尽管个人的命运是极其不确定性的，但至少处于偏执狂的政治净化时期。这个计划也许是中止与资本主义现代化相称的不确定性的最极端的尝试。真正的社会主义的（温和的）呼吁在塞尔维亚的第一次“自由”选举中的米洛舍维奇（S. Milosevic）的社会党的选举口号中得到了最好的例示：“有我们，就不存在不稳定性！”——虽然生活是贫穷的和单调的，但不需要为将来担心；每个人的适度生存都会得到保证；党会照顾一切，即所有的决定都由他们（Them）作出。尽管人们轻视政权，但仍然半意识地相信“他们”，依靠“他们”，相信有人会掌管一切。在把责任转移给他者的可能性上确实存在着自由的变态类型。在 1990 年，霍夫曼（E. Hoffman）描述他旅行所经由的后共产主义国家波兰，这是他青年时曾居住过的国家，他叙述了社会主义的声名狼藉的、荒凉的、暗淡的环境，在宽阔的大街上，没有海报或霓虹灯的混凝土建筑物看起来非常怪异，甚至使人感到压抑：

> 我知道它的暗淡；我过去很爱它，因为它有适合一个人成长的气氛和气候，使忧郁消失殆尽。然而，为什么它比以前看起来更荒凉呢？我认为我是用不同的视角去看它，而没有用制度这一保护性的过滤器去看它，这就是暗淡的理由和对它的解释。确实，单调部分是他们行为的结果，这不仅是关于经济学的，而且是关于深思熟虑的清教主义的……现在，我们看到的波兰就是这样，它裸露在外，被剥去了重要性。[23]

在现存的社会主义国家中，我们在此所拥有的是转移的变态地自由性的一面：现实不是真正意义上的“我们的现实”（普通人民的现实），它属于他们[特权阶级（*nomenklatura*）]；他们的压制性统治证实了它的暗淡，似非而是地，这能使生活更容易；每天的烦恼可能会成为笑柄——虽然我们遭受了这些烦恼的物质上的影响，并且这些笑柄是由他们负担的，但我们能把免税者和自由职业者与这些笑柄区分开来。现在，他们下台了，我们突然地、强烈地被迫假设这个单调的暗淡：不再是他们的暗淡，而是我们的暗淡……今天，“后现代”风险社会所发生的是不存在“看不见的手”，如果市场可能盲目地发生作用的话，那么有时它也会重建平衡；当然，这里不存在合适原因的其他场景（Other Scene），从最终判断来看，也不存在合适定位和说明我们行为的虚构的其他场所（Other Place）。我们不仅不知道我们的行为实际等于什么，甚至不知道规导我们交互作用的全球性机制——这就是大他者的“后现代”的无存在（nonexistence）所谓的意思。福柯讲到了“没有主体的策略”，即“权力运用于自身的再生产”。然而，存在对立的一面：主体被束缚于行为的不可预料的影响之中，却没有全球性的策略来支配和规导它们的相互作用。仍然束缚于传统的现代主义范例的个人正在失望地寻找另一种能动力，这种能动力能使人合法地提升到假设知道的主体（Subject Supposed to Know）的地位，并能确保我们的选择：这些主体包括道德委员会、科学共同体、政府机构到偏执狂的大他者，反叛理论的秘密的不可见的主（Master）。

那么，风险社会理论到底错在哪里呢？它难道不能充分地支持大他者的无，并从无中得出所有的道德政治的结论吗？似非而是地，这个问题是理论既太特殊化又太一般化：由于对“第二次现代化”的强调迫使我们把人类能动力、社会组织等转变成与我们的性别认同相关的最秘密的方式，因此，风险社会理论虽然低估了关

于主体化的基本地位的新出现的逻辑所带来的影响；但在另一方面，当这个理论构想出作为当代生活的普遍特征的危险和人为的不确定性时，它就会使这些危险的实在的社会经济根源变得模糊。我认为，被主张"第一次现代化"（使费解的潜意识暴露出来的理性能动力的斗争和由"集体智慧"所支配的自我透明的社会概念）是过时的风险社会的理论家们所遗弃的精神分析和马克思主义，能够对这两点的决定性的澄清作出贡献。

风险社会的不适

精神分析既不是这样的一种理论：惋惜传统的稳定和智慧的古老模式的瓦解，并认为这些模式是现代神经症的原因，从而迫使我们从古代智慧或深奥的自知（荣格的说法）中寻找根源，也不是反照的现代知识的另一种说法，这种知识教我们怎样看透和理解心理生活的内在秘密——精神分析所强调的东西，适当的客体，存在于规导里比多生活的传统结构的瓦解所带来的不可预见的影响。为什么父亲权威、稳定的社会、性的作用（gender roles）学说会产生新的焦虑，而不是为个人从事创造性的"自我关照"和改变、重塑他们的可改变的多样性认同的无止境的过程开辟一个勇敢的新世界（Brave New World）呢？精神分析可能做的事是强调风险社会的不适（*Unbehagen*）：由风险社会产生的新的焦虑，我们不能简单地认为这是主体依附于个人责任和认同（像稳定的性的作用和家庭结构）与不稳定的认同和选择之间的紧张关系或裂缝所造成的结果。

从象征性秩序的功能这一更基本的意义上讲，"风险社会"的影响不仅是传统或其他可依赖的象征性的委托权限结构，而且是

象征性的制度本身：由于“风险社会”的出现，象征性的信任和委托的述行维度潜在地受到破坏。因此，风险社会的理论家们的问题是，他们低估了这个变化的根本特征。在今天的风险社会中，由于他们坚持认为反照是可普遍化的，因此，自然和传统就不再存在。当他们谈论“第二次启蒙”是要废除现代化第一波认为的必然之事时，他们却对主体的主体化的基本模式原封不动：主体仍是现代主体，能自由地推理和反思，决定和选择他的一套规范等。在此处，这个错误是与女性主义者的错误一样，女性主义者想摆脱俄狄浦斯等情结，却期望把由俄狄浦斯情结所产生的主体化的基本形式继续保留下来（主体自由地推理和决定等）。总之，如果不是后现代悲观主义者由于他们对有着传统标准的新世界进行评估从而得出世界大灾难这一结论，那又怎么样？相反，如果是风险社会的理论家们在象征性信任瓦解的情况下，毫无疑问地依赖这一事实，即启蒙的反照主体有时会莫名其妙地原封不动地保存下来，那又怎么样？

大他者的瓦解是普遍化反照的直接结果：像“信任”这样的概念都依靠对象征性制度的最小程度的非反照的承认。从根本上讲，信任（trust）总是包括信仰（faith）的越跃：当我信任某人时，我信任他只是因为我相信他说的是真话，而不是因为理性的动机告诉我要信任他。说“我信任你是由于理性的反思我才信任你。”就像说“是否赞成或反对我服从我的父亲，让理性去做吧”一样存在着悖论。近来称自己为“守诺者”的美国基督徒复兴团体的出现是基本信任瓦解的症候。他们恳求男性再次承担起责任，作决定的象征性秩序，反对软弱和癔病的女性，因为她们不能处理当代生活所带来的重压。这不仅是因为我们要处理性别差异的保守的家长式的新诠（reinscription）（相对于男性的软弱的癔病的妇女，她们的世界再次成为她们的桎梏），而且是因为明确地强调遵守诺言所

借助的方式已经成为瘾病经济的一部分——可以说，通过公共的仪式化的方式再次得到重申的信任削弱了可以信任的基础。

风险社会理论无力去说明全球反照化的影响，这一点在家庭中清晰可见。风险社会理论理所当然地强调传统家庭中的父亲和孩子的关系是西方社会合法奴隶制的最后基地：社会高阶层人物——少数人——不承认责任和自律，并在与父亲的关系上仍处于奴隶的地位（父亲控制他们的生活并对他们的行为负责）。随着反照的现代化，孩子自己被认为是有选择自由的负责任的主体（在离婚程序中，准许孩子对他们愿意与哪一方生活的决定产生影响；他们能起诉反对他们的父母，如果他们认为自己的人权受到亵渎；等等）。总之，父母不再是一种自然的实质上的概念，从某种程度上讲，这一概念变得政治化了，它变成了反照选择的另一个领域。然而，家庭关系的反照化的较明显的一面——家庭失去了直接的实质上的实体的特征，其成员不是自律的主体——难道不是革新的公共职业生活的"家庭化"吗？被认为起家庭消毒剂作用的制度开始作为代理家庭而起作用，它允许我们有时拖延家庭依赖性和不成熟性：学校，甚至大学承担治疗的功能；公司提供一个新的家庭等等。因此，这种情况——在教育期和依赖期以后，允许我进入成熟和责任的成年人大学学习——却发生了回转（turn around）：作为一个孩子，我被认为是一个成熟的负责任的人；但同时，我的童年无限地延长，即我从来没有被迫"成长"，因为仿效家庭功能的人造家庭的制度为我的自恋的尝试提供了关照性的环境……

要理解这个转变所带来的影响，必须看看黑格尔的家庭、市民社会（享有反照自由的个人之间的自由的相互作用）和国家三部曲：这一结构是以家庭的私人领域和市民社会的公共领域之间的区分为基础的。但在今天，这个区分正在消失，因为家庭生活本身变得政治化，成为公共领域的一部分。另一方面，公共的职业生活

变得"家庭化",即主体是作为大家庭的成员而不是作为有责任感的"成熟"的个人参与到公共职业生活。因此,问题不在于家长的权威和像多数女权主义者所声称的对之的解放斗争,而在于由家长的象征性权威的衰退所产生的依赖的新形式。20 世纪 30 年代,霍克海默(M. Horkheimer)在权威和家庭的研究中注意到现代资本主义社会中的父亲权威的逐渐瓦解所产生的暧昧的影响:现代的核心家庭不仅是权威人物的元素细胞和生殖者,而且是产生"自律的"主体的结构,而这主体由于他的道德信念,所以能面对占支配地位的社会秩序。因此父亲权威瓦解的直接结果也是社会学家所谓的顺从者的"他向性"(other-orientated)的个性的出现。[26]今天,伴随着向自恋个性的转变,这一过程更为坚固,并进入一个新的阶段。

关于在父权制受到致命打击的"后现代"情意丛中(或关于风险社会的理论家们所称之为的具有第二次现代性或第二次启蒙特征的反照的现代化——也许他们的过于坚持对后现代主义的反对被认为是一种对不承认接近现代主义的否认)[27],主体认为自己不束缚于任何传统的约束,没有任何内在化的象征性禁令,一心想试验生活并追求生活目标等等。因此,我们提出了这一重大问题:否认对新的反照自由的"强烈的依恋"的支持,如果公共的("父亲的")象征性权威的瓦解由一种对服从的"强烈的依恋"的更为强烈的否认所补偿的话,那又怎样呢?因为——在其他现象中——施虐-受虐狂女同性恋者的成长(这两位女人遵守严格的主人/奴隶的基质关系)似乎说明:制定规则的人是"最高者",服从规则的人是"最低者",一个人为了成为"最高者",就必须履行学徒身份这一程序。认为"最高者/最低者"二元性是"识别(男性)进攻者"的标志,这是错误的,但认为它是一种对父权制的支配关系的拙劣模仿则是对的。然而,我们要解决一种提供强烈的里比多满足的被自

由选择的共存的主人/奴隶形式所存在的真正悖论。

因此，标准情形被倒转过来：(当我们在背后暗中嘲笑自负的主人时)我们不会让教阶制度的公共秩序、压抑及严厉的管制受到解放性违犯的秘密行为的破坏；相反，我们会让存在于自由和平等的个人中的公共的社会关系受到它的破坏，而在自由和平等的个人中，对被严格控制的支配和服从的某些极端形式的“强烈的依恋”成为里比多满足的秘密的违犯性的来源，成为自由和平等的公共领域的淫秽性的增补。严格的主奴关系成为其生活的各种形式被认为是自由选择的主体的“内在违犯”的形式。这种似非而是的倒转是精神分析的独特的主题：精神分析要涉及的不是禁止你享有某事的严格权威性的父亲，而是使你享有某事，并因此使你变得更加无力或呆板的暧昧的父亲。潜意识不是暗中抵制法律，潜意识是禁止的法律本身。

因此，关于风险社会的主题——生活的全球反照化，精神分析的回答是，不存在某些被称为抵制反照的仲裁潜意识的前反照的物质，它强调被风险社会的理论家们所忽视的反照的另一种模式，而这个反照是弗洛伊德式主体的核心，它破坏了后现代主体自由选择和重塑他的认同的目标。正如我们已经看到的，从精神分析上讲，反照存在着众多的变化：在癔病方面，满足欲望的重要性被反照地转变成非满足的欲望，使欲望本身得不到满足；在妄想的神经病方面，我们要处理的是把欲望的“压抑性”控制倒转为控制的欲望——由于压抑的控制程序被里比多授予并作为里比多满足的来源而起作用，因此，这种“受虐的”反照性转变为权力机制怎样起作用提供了答案：控制性的权力机制仅就它们由其试图要“压抑”的要素所暗中支持时，才起作用。

也许，生活的普遍化反照(并因此大他者退却，符号效率丧失)这一例子是今天多数精神分析学家所知道的一种现象：精神分析

的解释变得越来越无效。传统的精神分析仍然依靠一种作为非反照的"黑暗大陆"的潜意识的固有概念，而这一"黑暗大陆"是一种即将被解释所穿透、反照、仲裁的主体存在的一种不可穿透的、"去中心"的物质。然而，今天潜意识的形成（从禁令到癔病的症候）无疑失去了它们的纯洁：一位典型的受过教育的接受精神分析者的"自由联想"形成了。因为大部分尝试都是为他们的精神障碍提供一种精神分析的解释，因此当一个人说，我们不仅拥有对症候的荣格式、克莱因式、拉康式……症候的解释，而且拥有荣格式、克莱因式、拉康式……的症候，即他们的现实含蓄地涉及到某些精神分析理论。当然，解释的全球性反照化的不幸后果（每件事成为解释，潜意识解释潜意识……）是分析者的解释失去了述行的"符号效率"，并且未触动愚蠢的快感的症候。换言之，精神分析治疗所发生的事是与（上面提到的）新纳粹（neo-Nazi）光头仔的悖论相似，当这个人被迫对他的暴力作出说明时，他突然像社会工作者、社会学家、社会心理学家一样引用减弱的社会易变性、增加的不安全性、父亲权威的瓦解、他早期缺乏肉体上的爱来表达他的意思——当作为社会存在的内容的大他者瓦解时，实践的统一和内在的反思就会瓦解为赤裸裸的暴力及其无力的、无效率的解释。

这种解释的无力性也是风险社会理论家们所欢呼的普遍化的反照的必要的对立面。这似乎意味着我们的反照能力仅就它依靠从某些避开它的控制的最小的"前反照"实质性支持并从中得到力量来讲，它是能够旺盛的，因此，反照能力的普遍化是由它的无效率来负责的。无效率即"非理性"暴力，对反照的解释来讲，它是不可穿透和不可理解的实在的似非而是的再呈现。然而，悲惨的是，某些精神分析家往往以另一种方式面对放弃严格意义上的精神分析领域并回避生化或身体训练这一明显错误的解决问题的方法。在面对解释的仲裁的无效率性这一困境时，他们倾向于采取实在

的直接方式：他们强调由于潜意识已经是自己的解释。因此，精神分析家能够做的是**行动**——不是病人的行动（产生非本意行动），当分析者解释病人的行动时，我们要让病人解释行动并让分析者对这一解释进行干预。[36]

因此，用法兰克福学派的话说，就第二次现代性而言，我们所面临的选择又是在阿多诺/霍克海默（Adorno/Horkeimer）和哈贝马斯之间的选择。哈贝马斯与阿多诺/霍克海默的决裂是拒绝接受他们的"**启蒙辩证法**"这一基本概念：对于哈贝马斯来讲，像集权主义的政治国家或所谓的疏远现代生活，这些现象完全不是由现代性和启蒙这一目标的内在逻辑所产生的，而是由它的非结果的实现所产生的——它们证明了现代性仍然是一项未实现的目标。相反，阿多诺/霍克海默仍然忠实于把某些全球性目标的实现上的过量看做是完全目标的真理所呈现于其中的症候性的阶段这一传统的黑格尔式和马克思主义者的辩证法程序：达到某些概念或目标的真理的唯一方法是着重于这个目标的失败之处。

这是政治经济，愚蠢！

就与"后现代"情意丛相称的主导性社会经济关系而言，比尔·盖茨的公共形象是值得讨论的[37]；问题不在于事实的准确性（盖茨真的是那样的吗？），而在于某一人物开始起到偶像的作用，填补某些幻想的狭缝（slot）——如果这些特征不符合"真实的"盖茨，那么，它们对潜在的幻想结构的陈述就过多。盖茨不仅不再是父权制的父亲——主人，他也不是操纵稳固的官僚主义帝国的公司的老大哥（Big Brother），老是想着由一群秘书和代理人所防御的、不可接近的顶层职位。他宁愿是**小弟**（little brother），他的隶

属性起着相反的作用，某些特征是如此地怪异以至于它不会伪装成某些象征性的头衔而变得公共性。我们所遭遇到的（大多数是暴力的）是双重的僵局，既像我们自己同时又像一种怪异的先兆，确切地说是怪异的领域。这说明了头衔记录、图画、集锦照相描述的盖茨的方式：作为一位普通人，他的阴险的微笑仍然隐含着一种完全不同的潜在的怪异的特征，这是对普通人物形象构成威胁的不能被描述的怪异的特征。[30]在这方面，这是作为偶像的盖茨的主要特征，而这一特征（被认为）是前电脑程序设计者使然的——我们应该赋予“电脑程序设计者”这个词以所有的颠覆的/意识边缘的反建立的涵义，那些人意欲破坏或消除大官僚主义公司的稳定运行。在幻想的层面上，潜在的概念认为盖茨是一位颠覆的意识边缘的小流氓，他接管公司并把自己装扮成一位受人尊敬的董事长。

盖茨这位小兄弟，这位普通的邪恶的家伙因此符合并包含了旨在完全控制我们生活的邪恶的天才这一形象。在007电影中，邦德（J. Bond）这位邪恶的天才是一位古怪的人物，他衣着放肆或穿一件原共产主义者毛泽东式的灰色的制服。就盖茨来讲，这个荒谬的易识破的伪装不再需要，邪恶的天才结果成为普通人的对立面。换句话说，我们在盖茨偶像中所遭遇到的是一种被赋予超自然能力的英雄人物的主题的倒转，但在他的日常生活中则是一位普通的、困惑的、笨拙的人（超人，他的一般存在是一位笨拙的戴眼镜的新闻记者）：这位坏家伙的特点是这种分裂（split）。[31]盖茨的普通性因此不是强调传统父权制的主人的所谓一般人类特征的规则。事实上，传统主人从来不辜负他的命令——他总是不完美的，由于某些失败或缺点——他不仅不会阻碍他的象征性权威，而且认为是对象征性权威的支持，这清楚地证实了象征性权威的纯粹形式功能和充任其职位的经验的个人之间的建构性裂缝。相对于这个裂缝而言，盖茨的普通性指向一种权威的不同概念，一种在

实在中起作用的暧昧的超我。

有一个古老的欧洲神话故事的主题：勤奋的小矮人（通常是被邪恶的魔术师控制）趁人们睡着时，从隐藏的地方出来并完成他们的工作（把房间整理得井然有序、做好早餐……），因此，当人们在早上醒来时，发现自己的工作被魔术般地完成了。这个主题一直保留了下来，从查理德·瓦格纳（R. Wagner）的《莱茵的黄金》（*Rhinegold*）（在秘洞里工作的被残忍的主人即矮子阿尔伯里所控制的尼伯龙根）到弗里茨·朗格（Fritz Lang）的《大都市》（*Metropolis*）（受奴役的人在地下生活、工作，为统治的资本家制造财富）。被邪恶的主人所控制的"地下"奴隶的基质使我们想到了传统的主人的两种模式的二元性：公共的象征性的主人和实际上在幕后操纵并在晚上工作的秘密的邪恶的魔术师，例如操纵美国的两个比尔：克林顿和盖茨难道不是这个二元性的根本例子吗？当主体被赋予象征性的权威时，他就是作为象征性头衔的附属物，即大他者，象征性制度通过他而起作用。让我们想想目前的法官，他可是一位卑鄙的、贪污的人，但当他穿上官服、戴上徽章时，他的命令就是法律的命令。另一方面，"不可见的"主人（其例子是公众看不见的"犹太人"的反犹太人物，他幕后操纵社会生活）是一种公共权威的神秘的幽灵：他以影子来行动，又像一位幽灵的全能的神全身发射光芒。[9]

然而，这一结论是从盖茨偶像中得出的：父权制的象征性权威的瓦解、父亲之名的瓦解产生了一位新的主人，他就是像我们一样的普通的同等地位的人，我们的同伴、想像中的极酷似的人，又是——**正由于这个原因**——幻想地被赋予另一种邪恶天才的特征的人。用拉康的话来说，理想的自我的中止，符号认同的特征的中止——使主人减弱到一种想像的理想——必然地导致其怪异的对立面，导向一种控制我们生活的万能的邪恶的天才的超我的人。

在这个人物身上，想像的（外表）和（妄想狂的）实在会由于恰当的符号效率的中止而重叠。

我们坚持把盖茨推崇为一位偶像，这表明了如果我们把"真实的"盖茨抬高到一位幕后操作一项总体上控制我们的计划的邪恶的天才，将是令人困惑的。记住马克思主义者的恋物癖的辩证法教训比以前显得更为重要：人（他们假设幻影式的"物与物的关系"的形式）与人的关系的"具体化"总是由于这一明显的对立过程——实际上是客观的社会进程的虚假的"人格化"（"心理分析"）——而得到加强。在20世纪的30年代，法兰克福学派的第一批理论者注意到——这时，世界市场关系开始实行完全控制，个人生产者的成功或失败完全依靠他们不能控制的市场周期——人格魅力的"商业天才"的概念在"自发性的资本家观念"中得到重申，把商人的成功或失败归因于他所拥有的某些神秘的我不理解的东西（*je me sais quoi*）。[③]在控制我们生活的市场关系这一抽象概念到达极点的今天，难道不更是这样吗？市场这本册子与心理学册子一样到处都在告诉我们怎样成功，怎样超越我们的合作者、竞争者。总之，使我们的成功依靠我们的正确"态度"。

因此，从某种程度上讲，可能诱使人颠倒马克思著名的公式：在当代资本主义社会中，**"物与物的关系所导向的客观的市场采用伪人性化的人与人的关系的幻影似的形式"**。不，盖茨不是天才，不论是好的或坏的，他只是一位知道怎样抓住时机的投机者，他知道资本主义制度充满杀机地运行的结果。问题不是"盖茨怎样做"？而是"资本主义制度怎样被建构？如果建构出现问题，那么个人就能获得这样的不相配的权力"。因此，像盖茨这种现象似乎说明了自己的解决方法：一旦我们面对由一个人或公司所控制的巨大的全球性网络时，事实难道不就是所有权从某种程度上变得与其实行不相关吗（不存在任何值得去做的竞争；利润得到了保

证)？因此，砍掉这颗头并使整个网络社会化而不扰乱其运作是有可能的。这种行为难道不就是一种把事实上的共属东西合在一起的纯粹形式上的转变——个人的集体和他们所用的全球性的通信网络——和因此构成社会生活的内容吗？

这已使我们了解到接近风险社会理论的又一方面：接近资本主义社会的现实的方式。依据进一步审察，"危险"的概念难道不就是象征产生危险的、狭小的、规定的领域：在资本主义环境下，不受控制地运行科学和技术的领域吗？"危险"，不是许多中的一个，而是"这样"的危险：一项新的科学技术的发明被私人团体运用所产生的危险，这种团体不允许有正当的公共民主争论和控制。这样，就产生了不可预料的灾难性的长远影响。然而，这种危险性难道不是根植于这一事实，即市场和利益性的逻辑暗中驱使主导性的企业追求它们的发展道路和运用科学技术变革（或仅扩大生产），而不考虑这种行为所带来的长远影响，如环境和人类的健康？

因此，尽管我们谈了"第二次现代性"的方方面面，把传统的左派和右派的意识形态、资本主义对社会主义等两端论法搁置在一边，但这个结论难道不就是从以下论述中得出来的：在目前全球形势下，公共政治控制之外的私人企业所作的决策能够影响我们的方方面面，甚至生存的可能性，而唯一的解决方法在于生产过程的直接社会化——在向这样一个社会迈进时，怎样发展和运用供社会使用的生产能力这一基本方向的全球性决策将由受这种决策影响的所有人的团体作出吗？风险社会的理论家们经常呼吁这一需要：用一种激进的再政治化运动来阻碍"非政治化"的市场的统治，这将使重要的决策脱离国家策划者和专家之手而落入只顾自己的个人和团体之手（通过积极的公民身份之复兴、广泛的公共争论等等）。然而，他们险些对市场关系和世界资本主义的隐藏的逻辑的基础提出质疑，而这一逻辑今天却被所有党派作为"中立的"实在

接受下来，并且因为这样变得更加非政治化。[9]

最近两部关于传统工人阶级的男性认同的创伤性瓦解的英国电影，代表了非政治化这一困境的两种对立的形式。《奏出新希望》(*Brassed Off*) 强调"现实的"政治斗争(矿工以技术进步为条件，使对威胁性的封闭性矿井的反抗合法化)和矿工团体(铜管乐队)的理想化的象征性表达之间的关系。首先，这两方面似乎是对立的：对于为经济生存而斗争的矿工来讲，这个对于死于肺癌的老队长"只有音乐才是重要"的态度似乎是对被剥夺社会内容的空洞的符号形式的徒劳的恋物的一种坚持。一旦矿工失去政治斗争，那么，"音乐重要"的态度，他们对参与自然的竞争的坚持，就会成为一种蔑视的象征性姿态，一种再次声称忠贞于他们的政治斗争的彻底的行动。正如他们中的一个人所说，当没有希望时，只有原则可遵循……总之，当我们矛盾或改变主意时，就会发生这个行为，因此，对空洞形式本身(我们继续用黄铜乐器演奏，不管发生什么事)的坚持就成为对内容忠贞的标志(忠贞于同封闭性矿井作斗争，因为矿工生活方式的延续)。隶属于传统的矿工团体被宣告解散，但一个人应该避免指控矿工支持传统的反动的男性沙文主义者的工人阶级的生活方式这一陷阱：可辨别的团体的原则是值得奋斗的，并且决不留给敌人。

另一部影片《一脱到底》(*The Full Monty*)——像《春风化雨》(*Dead Poets Society*)或《城市之光》(*City Lights*)一样——其故事情节是一步一步推向高潮的。在这部影片中，五个失业的男人在脱衣舞俱乐部表演节目，在表演快结束时，他们的最后一个姿势就是把其阳物暴露坐在拥挤的大厅的人面前，虽然从某种程度上讲，这种行为与《奏出新希望》的行为是相对立的，但根本上就是同样的事：接受损失。《一脱到底》中的最终姿态的英雄气概不是在于，当其社会内容瓦解时坚持象征性的形式(在乐队中演奏)，相

反，而是从男性工人阶级的道德视角来看，只接受作为最大屈辱而出现的东西：放弃虚伪的男性尊严（想想开头的著名对话，当一位英雄在看到妇女站着小便时，他最终明白他们是失败的；他们的——男人的——时代已经结束）。这一困境的悲喜加交在于这一事实，即（脱衣）的狂欢景象不是由通常赋予盛名的脱衣舞表演者来表演，而是由普通的被认为是不美丽的体面的、害羞的中年男子来表演——他们的**英雄气概**使得他们同意来表演脱衣舞，虽然他们知道他们的身体外表不适合表演这一节目。表演和表演者的明显不适合性之间的裂缝商议了这一行为的崇高维度——从脱衣的粗俗的娱乐中可以看出，他们的行为成为一种放弃虚伪自豪的精神上的练习（虽然他们中的最年老的一位，他们的前领班，在他们的演出之前被告知他已得到一份新的工作，但是他仍决定和同伴一起来表演这一不忠贞的行为：表演的意义因此不仅只是为了赚到应得的钱，而是一件原则的事）。

然而，一个人应该记住的是，这两种行为——《奏出新希望》中的行为和《一脱到底》中的行为——都是失败者的行为。它们是屈服于灾难性的损失的两种模式：坚持忠贞于丧失了内容的空洞的形式（"当没有希望时，只有原则"）；勇敢地指责虚伪的自恋的尊严的最后退化及执行不适合于一个人的行为。可悲的是，从某种程度上讲，这是我们的当前形势。今天，在马克思主义有关资本主义本身会产生一种以无产阶级为幌子的、摧毁自己的力量这一概念崩溃之后，没有一个资本主义的批评者如此坚定地把这一致命的旋涡描绘成引导我们的所谓的全球化进程的人提出有关我们能够消灭资本主义的较确定的概念。总之，我不会鼓吹一种向阶级斗争和社会主义革命这些传统观念的简单回归：真正有可能削弱世界资本主义制度的基础这一问题不是修辞学上的问题——也许它真的是不可能的，至少在可预见的将来是不可能的。

因此,存在两种态度:今天的左派留恋于传统惯用语句的仪式的咒语,革命的共产主义者或福利国家的改革主义者社会民主党不接受把新后现代社会说成是使资本主义制度的粗鲁的现实模糊掉的空洞的时髦的胡扯;或者它接受世界资本主义制度是"在城镇中的唯一的一场游戏",并且采取双重策略,即答应员工最大可能的福利国家将会得到维持,答应雇主(世界资本主义者)的游戏规则将会得到充分地尊重并且雇员的"非理性"要求会受到严格的检查。因此,在今天的左派主义者的政策中,实际上我们迫使在"纯"正统态度和新劳动党(New Labour)"激进的中间派"态度之间进行选择,这种正统态度自豪地、毫无原则地固守传统(共产主义者或社会民主党)曲调,虽然我们知道它的时代已经过去,而新劳动党使完全必定的事物(full Monty)除去适当的左派话语的最后痕迹…… 似非而是地,现存的社会主义政体的灭亡的主要受害者因此是我们这个世纪的大多数人,即改革的社会民主党本身的最大的敌人。

因此,"意识形态终结"的后政治时代的大新奇之事是,经济领域的极端的非政治化:经济起作用的方式(中断社会福利的需要等)被认为是一种对事物的客观状态的简单洞察。然而,就接受经济领域的基本非政治化来讲,有关积极的公民身份的谈论、导向重要的集体的决策等公共讨论将仍然局限于宗教的、性的、民族的和其他不同的生活方式的"文化上的"争议,而没有真正地侵蚀到影响我们的长远决策这一层面。总之,产生这样一种社会:危险的长远决策将从包括所有有关的公共争论中产生,其唯一有效的方式是对资本(Capital)自由的某种极端的限制,是生产过程对社会控制的服从——**经济的极端的再政治化**。也就是说,如果有关今天的后政治的这个问题("社会事物的管理")是它逐渐地削弱了一个适当的政治行为的可能性,那么,这个削弱的直接原因是经济的非

政治化，是由于普遍认为资本和市场机制是作为中立工具/程序而被利用。

现在，我们明白为什么今天的后政治不能获得严格意义上的政治的普遍性，其原因是它默默地把经济领域排除在政治化之外。世界资本主义市场关系领域是由“认同政治”和其他政治化的后现代形式的坚持支持者所倡导的所谓市民社会的再政治化的另一场景（Other Scene）；对突然出现的政治新形式的讨论主要集中于特殊的问题（同性恋权利，生态学，少数民族……）。所有这种建立多种无线连接的易改变的认同的无休止的行为等，都有某种不真实性，并根本地相似于妄想狂的神经病患者，他们一直都在说话，出人意料地疯狂地活跃，要不然，为了确保某些事——**真的很重要**的事——不受到扰乱，将保持不动。[36] 因此，更为重要的不是颂扬“第二次现代性”带来的新的自由和责任，而是强调在全球易变性和反照中**仍保持原样**的东西，强调充当这个易变性的原动力：资本的残酷的逻辑。资本幽灵的出现即大他者的化身，不仅在所有象征性大他者的传统化身均告解体时仍然起作用，而且它无法使各种化身的自由产生深渊（abyss），也即由自然或传统不能减轻的责任重担压在它身上。现在，主体受到无可变更的强制的更为严重的羁绊，而且这种强制有效地驾御了他的生活。

历史上，具有讽刺意味的事实表明，东欧前共产主义国家中“改过自新”的共产主义者最早汲取了这一教训。在 1990 年，他们为什么纷纷通过自由竞选而重掌政权？这种回归现象表明，这些国家实际已进入资本主义。换言之，前共产主义者今天代表谁？他们借助特权，与新兴资本家建立了千丝万缕的联系（这些资本家大多是以前的干部，他们把从前操纵的公司“私有化”），并率先组织起大资本家政党；而且为了消除短暂却留给他们很大创伤的经历（指在市民社会中积极的政治活动）的痕迹，他们全都令人生畏

地提倡一种迅速的去意识形态化，从主动的公民社会的参与退却到被动的、不关心政治的消费主义。上述内容就是当代资本主义独特的两大特征。因此，持不同政见者惊奇地发现，他们在由社会主义向资本主义演变的过程中，充当了“不自觉的中介”的角色，并且在此过程中，原来的同一个阶级伪装成另外的阶级来进行统治。因此，宣称前共产主义重掌权力表明人们对资本主义极其失望，故而向往旧有社会主义的安全性，这是错误的。黑格尔“否定之否定”原理说明，只有依靠前共产主义者掌权，社会主义才能有效地被否定。换言之，政治分析家（错误）认为“对资本主义的失望”实际上是对道德政治（ethico-political）热情的失望，因为道德政治在“标准”资本主义社会中毫无地位。[9]因此，我们应重提一下马克思主义关于“具体化”的古老评论：当今占主导地位的意识形态是与意识形态热情“过时”相对比的非政治化的“客观”经济逻辑，因为意识形态始终是自我意指的，即它始终借助于谴责“意识形态化”的他者保持距离来界定自身。[10]正是因为**非政治化的经济是后现代政治中被拒斥的基本幻想**，一种恰当的政治行为才使经济的再政治化成为必要：在既定情形中，一个手势能作为一种“行为”只是因为它扰乱（“穿越”）了它的基本幻想。

就目前温和左派（从布莱尔到克林顿）而言，由于他们完全认同非政治化倾向，我们正在目睹一种角色的逆转想像：民粹主义极右派（美国的布坎南、法国的勒庞）成为唯一一支仍对市场这种不受限制的统治方式提出质疑的严肃的政治力量。当华尔街对失业率的下降作出消极的反应时，唯有布坎南一人主张，对资本家有利的东西与对大多数平民有利的东西明显不同。以前极右派公开说出温和右派私下想过却不敢公开说出的事情（如公开主张种族主义，主张“西方价值”的强大权威及文化支配权有其必要性等），与此相比，当今我们正在趋近这样一种情形：极右派敢于说出温和左

派私下想过却不敢公开说出的事情(如控制资本自由的必要性)。

我们也不应忘记，具有讽刺意味的是，当今的右倾活命主义民兵组织似乎与60年代极端激进左派分裂组织十分相似：两者均持一种极端反制度逻辑，它们都以国家强制性机器(如美国联邦调查局、军队及司法体系)为根本敌人，因为这些机器危及他们的生存。为了能承受这种压力，这两种组织均组成了纪律严明的实体。左派分子布迪厄(P. Bourdieu)就是一个确当的例子，他支持将欧洲统一为一个强大的"社会国家"的观点，他希望借此能保障最低限度的社会权利及福利，并反对全球化对此的蚕食：当一个极左分子反对资本的腐蚀性的全球性权力(马克思也曾热烈地称颂过它)时，我们很难从这一讽刺中摆脱出来。因此，当今的角色似乎又一次发生了逆转：左派分子反对资本，支持一个强大的国家作为社会和公民的自由的最终保障；而右派分子使国家成为魔鬼，并把国家作为恐怖主义者的机器。

当然，我们应完全承认后现代领域政治化所带来的巨大影响(这些领域一直以来不被认为带有政治性，如女权运动、同性恋政治、生态学和种族问题等所谓的少数派问题)。事实上，不但这些问题在本质上具有政治性，而且它们还产生一系列政治主观化的新形式，这些事实彻底重构了整个政治及文化场景。因此，关键并不是降低这些巨大进步的作用支持所谓经济本质主义的回归现象，而是经济的非政治化产生了民粹主义新右派，该派拥有道德多数派的意识形态，在当今，这种意识形态已成为认识(女权运动、生态平衡等)要求的主要障碍，而这些要求正是政治主观化的后现代形式所关注的焦点。简言之，我不是因为政治化的后现代形式所提出的有害观点才请求重返"经济至上"，而是为了生成一种更有效地认识女权运动、生态平衡等要求的情势，才提出这样的请求。

具有半垄断权力的"非理性"倾向的行为，进一步表明了经济

的某种政治化的必要性，这种权力通常由一个人或一家公司掌控，像默多克(R. Murdoch)或盖茨一样。在未来几十年内，如果许多传播媒体合并为一种媒体，并将相互影响的计算机、电视、影音电话、影碟机及CD唱机的特征集于一身，如果微软实际上成功地成为这一新兴普遍媒体的半垄断性所有者，不仅能控制其中所应用的语言，而且能控制语言运用的环境，那么显而易见，我们趋近了这样一种荒谬的情形，其中，一个唯一不受公众控制的中介机构将实际上主宰生活的基本通讯结构，从而会在某种程度上比任何政府都强大。这样一来，妄想狂患者的剧情式的前景便展现在我们面前，因为我们都要运用的数码语言虽然仍是人工制作的(程序编写的)，但是，如果拥有该语言的公司在编写程序语言时加入一些特殊的秘密程序，从而使这种语言控制我们，或者该公司从中加入一种受它控制的病毒程序，那么这样一来，我们的交流还能不中断吗？当几家生物发生学公司通过申请专利的方式宣称我们身上的基因归它们所有时，同样的悖论再次发生——它们拥有我们身体最深处的部分，以致我们甚至在无法意识的情况下就已经被一家公司所拥有。

由不受公众控制的几家公司(甚至一家公司)拥有通讯网络及可以产生人类的基因语言，这是我们面临的头等问题。而且，由私人控制人类通讯、再生产及社会生存的公共基础，这种荒谬的做法难道不会以社会化作为唯一的解决方式？换言之，所谓的信息革命对资本主义的影响难道不是马克思主义下述古老命题，即“社会物质生产能发展到一定阶段，会与生产关系(抑或用法律术语来讲，即迄今为止，生产力赖以运行的财产关系)发生冲突”的终极例证吗？[39]我们对上述两种现象(即私有公司决策所导致的无法预测的全球性后果；以及拥有某人基因组专利或个人控制传媒的荒谬)怀有极少敌对之意——我们对掌握(科学)知识也是持这样的观点

的(因为知识生来就对宣传保持中立，即知识不会因其传播和广泛运用而变破旧，使我们产生此种敌意)。难道这两种现象还不能解释为什么当今资本主义不得不依赖更为荒唐的策略在信息领域内维持匮乏的经济(economy of scarcity)，从而将其释放的力量(比如说，发明一种新的预防模式来防止数字化信息的拷贝)吸纳进私有财产和市场关系的框架之中吗？简言之，至少在数字化信息领域，信息"地球村"的兴起难道不标志着市场关系的终结吗(按定义，市场关系以匮乏的逻辑为基础)？

社会主义解体以后，西方资本主义最大的担心莫过于其他民族或种族团体会以资本主义术语打垮它：将资本主义生产力与西方社会道德(对于我们来讲是陌生的)联系起来。在70年代，西方既担忧又着迷的对象就是日本。现在，西方国家对东南亚着迷了一段时间之后，开始对中国(一个将资本主义与共产主义政治结构结合起来的国家)越来越重视，并视之为下一超级大国。此种担忧使西方人认为，中国生产力水平将会超过西方，并将继续保持威权主义社会政治结构，这虽仍未变成现实，但人们却惯于将该现象称为"资本主义生产方式的亚洲模式"。现在，我们比以前更应该重新阐发马克思的古老准则，即资本主义的局限性在于资本本身：对西方资本主义构成威胁的并不是外部力量，如中国或其他超级大国在比赛中剥夺了西方自由的个人主义，从而战胜了我们，而是其内在局限性，即资本主义国家的新殖民政策(不仅是地理上的，还包括文化上、精神上的殖民主义)，及其对非反照性实体的最终反对领域的腐蚀过程——当资本主义再也不能从其物质世界中汲取滋养时，这种非反照性实体改以内爆的方式灭亡。[9]我们应该还记得马克思毫不夸张的比喻吧：资本主义像一个由无情的掠夺者所构成的实体，它必须具备某种前反照性"自然生产力"(不同艺术领域的天才、科学界的发明者等)，以此借助它们的血液生存，并实现

自身的再生产——当这一循环受阻时，当反照性彻底普遍化时，整个资本主义体制都会受到威胁。

另一方面，值得一提的还有，在阿多诺和霍克海默所指的文化工业(*Kulturindustrie*)领域内，生产过程的非实体化或反照性是如何达到这样一种水平的，即和全球自爆一起危及整个体制。甚至在高雅艺术中，近来的展览时尚——在这类展览中，"所有东西都可以参展"，都能够成为一件艺术品(甚至像支离破碎的动物尸体)——也无法满足文化资本的下述需求，即将人类主体性最极端的病态层面纳入其殖民范围之内。具有讽刺意味的是出现了这样一个悖论，即在某种程度上被"模仿"的音乐潮流，在较短的时间内就被人遗忘，因为它缺乏音乐赖以生存的"经典"地位(如早时披头士乐队及滚石的摇滚乐)，失去了音乐的本质。这种潮流不过是朋克(punk)，它标志着工薪阶级成功地入侵了大众流行文化传统的主流——按照黑格尔关于无穷判断的一种骗人的说法(其中对立面直接趋同)，社会抗议的原始能量与商业性预制一致，而这种预制却创造了背叛了自己的物体，就像明希豪森(B. Münchhausen用头发将自己从沼泽地中救出一样，无需利用某种"天赋才干"……

我们在政治现实中不也是遵循同样的逻辑吗，难道人们不是越来越不愿墨守成规，而宁愿通过民意测验推测"人们需要什么"并提供这些东西吗？在理论层面，盎格鲁-萨克逊文化研究领域及风险社会理论不也同样适用这一逻辑吗？[13]理论家越来越不愿从事实质性理论工作，而只限于写一些短论，并以此来显示其紧跟理论潮流的热望(例如，他们热衷于女权运动，聪颖的学者很快就认识到，社会建构主义——作为述行规定的性别等等——已过时了，人们对此早已厌倦，因此他们重新发现心理分析及无意识；后现代研究的潮流是反对作为一种解决方式的文化多元主义……)。因此，关键并不是文化研究和风险社会理论的内容不充分：一种内在

的商品化的社会模式是能够辨认的，该模式基于美国或欧洲学术左派的最新形式发生作用。**这种反照**，即"第二现代性"的一个重要部分，正是反照的风险社会学者常常不假思索的。[11]

实在的回归

因此，《启蒙辩证法》(*Dialectic of Enlightenment*)在今天仍是有意义的。它将风险社会和反照现代化学者所称赞的东西直接视为"第二次启蒙"的动力。就第二次启蒙及与自然或传统重要性有关的主体而言，无意识的"强烈的依恋"这一问题必须加以重提——此种与"第二现代性"相伴而生的所谓的黑暗现象(由此生发出基要主义及新种族主义之新芽)绝不可能被视为简单的退化现象，也不能被视为过去的残余物。当个人完全承担起由第二现代性强加给他的自由和责任时，这些残余物会彻底消失。因此，所谓的"黑暗现象"根本不能消解。[12]

赞同"第二次启蒙"的人同样赞同康德，因此，"康德和萨德"的问题再次出现。萨德成功地将工具论的功利主义逻辑延伸至亲密的性关系中：性不再是仅限于私人领域的现象，也不再是免除了公开专业生活之功利性残酷的现象；它必须也成为平等交换的功利准则的一部分，该准则构成了黑格尔所言的市民社会。伴随着所谓的第二现代性，那种迄今为止一直将公共生活予以保留的态度已经进入了个人关系中最为亲密的性爱领域之内，而不管这一进入的代价是否增加了性施虐的行为，即是否增加作为契约和相互利用领域内的性能力。此处的公共生活是与私人生活相对立的(如反照，它是自主选择生活的权利而不把生活看做是传统强加的等)。在这个意义上讲，风险社会理论的两种批评观点开始融合，

一种观点认为它太普遍(因为它没有能找出资本主义市场经济产生危险的关键因素);另一种观点认为它太特殊(因为它没论及大他者之不存在影响主体性地位的方式)。正是亲密关系之反照的商品化的"特定"逻辑影响了主体性的方式,损毁了现代自由自律主体的标准人格。[3]

因此,我们应该弃绝在从父权制俄狄浦斯命令到后现代(即第二现代)多重偶发身份这一过程中起主导作用的概念,因为这一概念消除了由"俄狄浦斯的衰微"而导致的新支配形式。因此,那些仍在俄狄浦斯身上寻找敌人的人还坚持认为,后现代性仍是一项未完成的事业,俄狄浦斯父权社会继续秘密存在,并且它使人们无法认识到后现代之自我塑造(self-fashioning)个体的全部潜能。这种努力——歇斯底里般地与俄狄浦斯的过去断绝联系——错误地认为,危险不在于过去的残余物,而在于由主体性的"后俄狄浦斯"新形式产生的统治和服从的猥亵需求。换言之,时下我们正在目睹一场新的变革,这场变革与另外一场变革——后一场变革是从前现代父权命令(通过性爱宇宙论,即认为阳和阴乃宇宙的两大法则,获得了合法性)到现代父权命令(由此引入了人的一般抽象概念)的变革——简直同样激进。断裂(ruptures)总是存在的,我们应小心地避开以旧测新的陷阱——这种行为导致的结果不是灾难性的社会崩溃(社会被看做是由一群带有自恋倾向的原发精神病患者构成,他们毫无"信任"及"义务"概念),就是对后俄狄浦斯新主体性进行完全虚假的颂扬,因为后俄狄浦斯主体无法解释后现代主体性自身生发的支配新形式。

精神分析专家促使我们关注这种对不再受自然和传统限制的反照性主体所作的令人讨厌和令人拒斥的"补充"。正如拉康所言,精神分析学乃是现代科学的一门学科。我们先来分析一下所谓的"抱怨文化"(culture of complaint),[4]它潜在着愤懑的逻辑:

由于假定大他者的无存在远远不能让人满意，主体便谴责他者的失败或无能，似乎他者应对大他者的不存在而内疚。换言之，无能并不是借口。大他者对它不能做任何事情是有责任的：主体的结构越带有自恋倾向，他对大他者的批评就越甚，并且通过这种方式，他坚持依赖大他者。对大他者来说，"抱怨文化"的基本特征是一种对大他者的呼唤，让大他者来干涉事物从而使事物井然有序（例如，补偿受害的性别或种族弱势群体等）。然而，确切地说，对不同的道德法律"委员会"而言，这样做同样也是一件麻烦事。

"抱怨文化"的具体特征在于其条文主义的扭曲，即竭力把抱怨转化成他者（通常是国家）的义务并借此保护我。为什么这样说呢？因为这样一来，我的深不可测的**剩余快感**就被剥夺了，因此我的基本权利实际上也被剥夺了。因此，"抱怨文化"难道不是癔病的当代翻版吗？它表明了癔病患者针对他者的无望的要求——该要求的确**无法接受**，因为主体通过他的抱怨为他的存在奠定了基础：只有在此范围内，我才能使他者为我的苦难负责。癔病患者对丧失基本权利的抱怨并没能危及他者的地位，而只是使他们获得一种针对性：通过将其要求转化为抱怨的法学术语，他们**证实处在其位的他者采取了一种攻击性姿态**。于是，一种难以逾越的裂缝出现在抱怨的逻辑和真正"激进"（"革命性"）行为之间——这一行为之所以激进，乃是因为它没有抱怨他者，也不指望他者行动（也即不再要求他者行动），而是取消了现在法律框架**并自己作出了行动**。[45]因此，这种"抱怨文化"与自我毁损（self-mutilation）的施虐受虐行为相互关联，这些行为构成了和法律之间的两种相对但又互补的反常关系。正如歇斯底里和变态相互关联一样，这两个方面也是彼此相联，施虐受虐行为**演出了幻想的剧情**（诸如被辱、强奸及牺牲之类……），**这使歇斯底里主体受到精神创伤**。从歇斯底里到变态这一转化之所以可能，是因为法律和快感之间的关系发生

了变化。对歇斯底里主体来说，法律仍是使其无法接近快感的媒介（因此，他只能幻想隐藏在法律背后的猥亵的快感形象），然而对于变态主体来说，法律来自于体现快感的形象（因此，他能直接为猥亵的他者充当快感工具）。[45]

大他者的无存在的异变或象征性效率的逐渐丧失产生了这样一个悖论，即一个**实际上存在于实在的大他者**（而不是仅作为象征性虚构存在的大他者）出现了增殖。当然，相信存在于实在中的大他者是对偏执狂最为简明的定义。因此，当今意识形态姿态的两大特征——对偏执狂幻想的冷淡和完全依赖——绝对缺一不可。其典型的例子是，某人在对公共意识形态表示挖苦和不信任时，却又偏执狂般地毫不节制地（换顺序）幻想着他者的阴谋威胁和极端形式的快乐。主体对大他者的不信任（即对象征性虚构命令的不信任），对"严肃对待"的回绝，都是因为他相信，"他者的他者"（other of the other）是存在的，即他相信一个秘密的、不可见且全权的中介实际上"奏起了弦乐"并使演出正式开始了：在这个不可见的公共权力背后，存在另一个猥亵的、不可见的权力结构。依拉康之见，这种他者乃是隐藏的中介，它是"他者的他者"的一部分，是大他者（规导社会生活的象征性秩序）一致性的总保证（meta-guarantee）。

在此，我们应该寻找一下叙述化（也即"大叙事结局"的主题）最近的困局的根源。在当代，同文学和电影领域一样，政治和意识形态领域中包罗万象的叙事（如"自由民主与极权主义的斗争"等）似乎也不具可能性了，要想获得一个总括的"认知绘图"（cognitive mapping），唯一的方式就是通过像"连锁阴谋"（conspiracy theory）那样偏执叙事。臭名昭著的"中产阶级"面对现代化过程的威胁，对此作出了偏执反应，成为原法西斯（proto-Fascist）党员。如果我们只是设法消除这些阴谋叙事，也未免过于简单化了：它们是作为一种漂浮的能指（floating signifier）而起作用的，为了能使它们获得最少数

量的认知绘图，它们只能被不同政治方案占用——不仅被右翼民粹主义和基要主义占用，而且被自由派（如谋杀肯尼迪总统的“秘密团体”）[42]以及左翼思潮占用（这令人想起困扰美国左派的事实：一些政府机构秘密试验神经毒气，妄图以此控制人的行为）。[43]

对他者重回实在状态的事实还可以用新时期荣格精神分析学的宇宙的再性征化（resexualization）来说明，即“男人来自火星，女人来自金星”。据此可知，存在一种潜在的极为固定的典型身份，它为当代的角色和身份混乱提供了一处安全的避风港。从这种观点出发，今日危机的根源并非是克服传统固定性别角色时遇到的困难，而是现代人的失衡——他们过于注重男性的理性意识自觉，忽略了女性的情感。尽管这种倾向同女权主义一样凭偏见反对笛卡尔主义，反对家族统治，但它却再次表明，在充满竞争的男性机械学宇宙中，典型的女性根源受到了压抑。我们可以举例来对实在他者作进一步说明：父亲对其年轻的女儿进行性骚扰，实际上这里的焦点是所谓的“记忆迷失综合征”。在此，焦急不安的父亲充当了象征性权威的行动者（也即象征性虚构的化身），并“返回了实在状态”（之所以引发此种争论，原因在于一些人——他们倡导人们重新回忆儿时所受的性虐待——主张，父亲之所以进行性骚扰，并非出于简单的幻想或者是幻想与现实牢不可破的混合体，而是出于一种简单的事实——在多数家庭成员眼中，女儿童年时“的确被性骚扰过”。这种观点与弗洛伊德固执地坚持在人性史前史上真实事件的“原始父亲”被谋杀如出一辙）。

将“记忆迷失综合征”与焦虑联系起来是不难做到的：记忆迷失综合征的症状是，促使主体借助其与父母式的他者骚扰者之间的对立关系来避免焦虑。换言之，我们应牢记，对拉康来说，当欲望的客体原因（object-cause）不复存在，那么，与弗洛伊德的主观意见（*doxa*）相对立，焦虑也就不会出现[当我们谈及“去势焦虑”

(castration-anxiety)时，经常会有这样的担忧，即男性主体会被剥夺他的男性成员身份，甚或被剥夺出生焦虑，即害怕与母亲分离所带来的焦虑]。拉康认为，当欲望的客体原因过于接近时，或当我们走得离它太近时，焦虑就会发生(而且焦虑的出现标志着上述条件的成熟)。我们可以意识到拉康在此的高明：与“规范”概念(根据这一概念，恐惧中具有的决定性的客体才使我们感到恐惧的)相比，尽管焦虑是一种不带任何肯定性或决定性客体原因的意向，拉康却认为，与误导性表象相反，焦虑实则是不带决定性客体原因的恐惧(比如，当我患恐狗症时，我并非如此怕狗，而是害怕在其后面的无法描绘的“抽象的”空虚)。然而，焦虑的确有一种决定性的客体原因，即引发焦虑的客体的过度接近(overproximity)……[49]

为了清晰起见，我们不得不再次强调，在拉康看来，欲望最终是他者的欲望：欲望的谜题并非是“我确实需要什么?”，而是“他者到底需要从我这里得到什么？作为客体，我自身对他者有何价值?”——我自身(主体)，作为他者欲望的客体原因，乃是一个因过度接近而引发焦虑的客体，也即当我把自己降低成由他者交换和使用的客体时，焦虑便出现了。沿着这一理路，就记忆迷失综合征来说，与父母骚扰者的对立关系使我避免了由下述事实产生的焦虑——我是父母欲望直接的(乱伦的)客体，我渴望自己能够如此。

再举最后一个例子：Glgn Daly 在其未发表的文章《意识形态及其悖论》中，对当今流行意识形态中的“代码揭秘”主题进行了关注，其内容包括从新时期伪科学到网络高手。新时期伪科学试图运用计算机技术来解开某种与人性未来命运有关的基本代码(如圣经代码、金字塔内的代码……)；网络高手[他们通常是英雄，女英雄则更经常，如《网》(*The Net*)中的布罗克(S. Bullock)]俯在计算机面前时，疯狂地工作，以便克服“登入系统”的阻碍来获取绝密信息(比如，政府的秘密机构计划扼杀自由党和民主党或者其他

同样重要的信息），难道这还不能说明大他者的存在，也即设置一些密码或命令（某些行为者进入系统的代码，这些行为者确实在幕后操纵我们混乱的社会生活）是多么令人绝望吗？

空洞的法律

然而，还有一种对大他者的看法更为离奇，即**主体在未得到任何超规范保护的情况下被迫创新相互依存规则，此时，大他者是带有“解放性”的概念。**康德道德哲学可以算做是上述论断的一种范式。在《冷酷与残酷》(*Coldness and Cruelty*)一文中，德勒兹对康德“道德律”的新概念进行了无比系统的阐述：

> ……人们不再认为法律依赖善(the Good)，相反，善依赖法律。这意味着法律无法立基于更高的原则基础上并以此为自己带来权威；法律只能以自身为基础，藉着自身的形式发挥效用……康德将法律作为根本基础或原则，为现代思想增加了一个基本维度：按照定义，法律的客体是不可知和令人困惑的……法律的纯粹定义（即没有任何内容或客体方面限制的定义）是任何人都不知晓也无从知晓的。它发挥作用的方式不为人所知。它界定了这样一个充满过错的范畴，其中人们都是有罪的，并且人们都是在不知道边界是什么的情况下就越过了边界，这一点与俄狄浦斯的情形是一致的。甚至罪与罚也没有告诉我们法律是什么，而只是使其处于一种不确定状态，这种不确定性唯有惩罚的极端特殊性才可比拟。[51]

这样一来，康德的“法律”概念并非徒有其表，法律的空洞形式

不是为了验证随机经验主义内容是否符合道德适当标准，恰恰相反，它是对不存在(而且永远不会出现)的内容的期望，并因此而发挥作用。法律的这一形式不是众多经验内容的中性宇宙模型(neutral-universal mould)，它证明坚持我们行为内容的不确定性是正确的——我们永远无法知道解释行为独特性的确定内容是不是正确的，也即无法知道我们是否真正按法律行事并不受潜在的病理动机支配。这样，康德便叙说了“法律”概念，这一概念被卡夫卡发扬光大，并在现代“极权主义”政治实践中达到顶峰。因为法律的 *Dass-Sein*(法律存在本身)优先于它的 *Was-Sein*(法律是什么)，所以主体所处的情形是这样的，即虽然他知道存在法律，但他却无从知道(并且，先验也不能知道)法律是什么，因此，这就是一个将法律及其肯定性具体形式分离开来的裂缝。因此，主体的存在便先验地有罪，而且他并不知道自己为何会有罪(正是因为那个原因，他才会有罪)，在他不知法律的规则时就已违犯了法律……[51]在此，哲学史上第一次把法律看做是潜意识的：没有内容的形式意味着其内容受到压制——主体越强烈坚持空洞的形式，内容遭到的抵制就越厉害。

不难看出，在康德关于主体发明道德行为规则的叙述与福柯的后现代描述之间存在着一个裂缝，该裂缝将两者分离开来。尽管两人均主张道德判断最终显示了审美判断结构(其中，人们必须按照独特而具体的情势来创造普遍规则，而不是简单地将规则运用于特定情势中)，然而，对福柯来说，这仅意味着主体被甩进这样一种情势：其中他必须在没有任何超验法律的辅助情况下设计道德计划；而对康德来说，法律的不存在——在一系列明确的肯定性普遍规范这个意义上讲——使得道德律作为一种纯粹空洞的指令。(其目的是让人履行职责)所承受的巨大压力愈发变得显明。因此，按照拉康的观点，我们此时遇到了一个关键的区分，即被发

明的规则与它们潜在的法律/禁令之间的区分：只有作为一系列肯定性普遍象征性规范的法律不再出现时，我们才能遇到最为极端的法律，即绝对命令的实在的法律。这里我们应该强调的一个悖论是，道德律所需要的禁令之精确性：在最基本的层面，禁令并非是为完成肯定的行为（这种行为会违犯法律）而制定的禁令，而是一种用来混淆不可能的法律与肯定的象征性命令或禁令的自我所指（self-referential）的禁令，也即声称法律是一系列肯定的规范——从根本上讲，禁令意味着法律自身的地位必须是空洞的。

用弗洛伊德的经典术语来讲，我们从福柯的“快感的享用”（use of pleasures）（简言之，即对“快感原则”的理性运用）中获得了调节“自我关怀”（care of the self）的规则；然而，在康德那里，规则的发明则要听从来自“快感原则之外”的命令。当然，福柯或德勒兹式的解释会认为康德纯粹是一个远景幻想的牺牲品，这使他（不能正确）认知道德规范的固有性质（事实上，主体不得不通过自身努力、并且自负全责地发明规范以进行自律，大他者在此完全不必负责）。然而，恰恰相反，康德基于极端先验论的立场，预先假设了一个难以捉摸的先验论他者，以绝对命令威胁我们，同时禁止我们对此进行探究——我们被逼无奈只能履行职责，永远无法清楚理解职责到底是什么。福柯认为，这种方法（大他者的不可知的职责召唤转变为内在属性）是对潜意识的否认：福柯在拒斥对性征进行精神分析的同时，也完全拒绝接受弗洛伊德的潜意识理论，这一点常为人所忽略。我们若以精神分析的方法透视康德的理论就会发现，自我创造的规则和潜在规则两者之间的差异完全等同于我们遵循的（自觉前意识）规则和作为潜意识的律法之间的差异：潜意识最多只是基本的法律自身，而不是反规则的、受压抑的欲望，这正是精神分析的基础。

即使自恋型主体热衷于“自我关怀”，其“快感的享用”也要由

潜意识的绝对超我命令来支撑，这难道不是在他不能追求快感时就体会到有罪的确据吗？大多数民意测验显示，人们在对性行为越来越不满足时，也会产生这种反应。这种令人不悦的对强烈性快感的淡漠和后现代社会的官方意识形态形成了鲜明对比：后者倾向于寻求快感和即时满足。当代的人们热衷于追求快感，深陷在各种初级享乐活动（比如慢跑、按摩、日光浴、涂脂抹粉等）中，从而淡漠了官方目标。如今，如果你在克里斯多夫街道或切尔西城漫步，就会发现很多男同性恋者特别钟爱这种健身运动，他们担心老去，及时行乐，但显而易见，他们却无法摆脱最终失败的阴影，永远只能生活在焦虑之中。

如今，在后俄狄浦斯的"宽容"社会中，性快感作为一种基本"强烈的依恋"，作为想望的或禁止的生活焦点，已经日渐削弱（由此观之，父系性骚扰者甚至会使人联想到一个仍能全然享受"性快感"的怀旧者）。超我再次成功完成了任务：超我的直接命令，即"享受"，与赖以支撑其侵犯的外在禁止（Prohibition）相比，在阻止主体享乐上要有效得多。因此，自恋者的"自我关怀"并非是"压抑的"社会禁律网，而是强烈的性体验的死敌。后精神分析的新主体在追求新的、异质性、非性行为的性的肉体快感时，已经与其完美初衷背道而驰：我们最终只能得到冷淡和厌倦——要实现强烈的快感，唯一的出路在于直接介入（施虐受虐的性实践）痛苦当中。

在《心理分析的四个基本概念》（*Seminar* XI）最后，拉康宣称："心理分析学告诉我们，两人之间要建立可行、适度的性关系，需要中介，即父亲的代称"（paternal metaphor）。[29] 即是说，父亲法（paternal law）为此提供了保障，而不是阻碍了它的实现。因此，大他者及象征定律的回归导致"正常"性行为功能障碍及性冷淡就不足为奇。正如里德所言，[30] 在电影《X档案》中，**已经发生的许多事情**（事实已经摆在面前：外星人威胁我们）和"**未发生的事情**"之间有

着紧密联系。电影中的两位英雄(分别由 Gillian Anderson、David Duchovny 饰演)之间并没有发生性关系。父亲法(为两人发生性关系提供了可能)暂时失效,并伪装成"不死的"幽灵,"重新返回了实在世界",干扰我们的日常生活。

父亲权威的瓦解在于两个方面:一方面,象征性禁止规范日益被想像的理想(比如社会成功、身体健康等)替代;另一方面,暴力性的超我重新出现,成为象征命令缺失的补充。假设我们在研究一个极度自恋的主体,他将所有事物均视为他不确定的想像平衡的潜在威胁(受害者的普遍逻辑是,与任何人的交往都存在潜在威胁:如果有人吸烟,或者如果有人贪婪地看我一眼,他就已经伤害了我);这种自恋型自闭症非但使主体不能处在动态的平衡中,而且使其处在任由享乐的超我命令(在一定程度上)摆布的境地。

因此,所谓的"后现代"主体性是因适当的象征命令的缺失引起的,它包括一种想像理想的直接的超自我化。举例来讲,"后现代"时期的电脑黑客——一群身怀绝技的电脑怪人——受雇于大公司,从事着他们所爱好的职业,他们无须遵守社会行为规范,只要随心而动,按着他们的内心气质行事(他们唯一要注意的基本规则是对彼此癖好的礼貌容忍);他们似乎实现了早期社会主义者所倡导的乌托邦,解决了人们平时赖以为生的工作和周末追求娱乐休闲时的爱好之间的矛盾。简言之,他们的工作和爱好合二为一,这足以解释为何他们周末会呆在办公室的电脑前:如果一个人沉迷于自己的爱好中却可以获得报酬,他就会感受到更大的来自超我的压力,这种压力远比来自"新教徒的工作道德规范"的压力要大。这产生了一个令人难以忍受的后现代"去异化"(disalienation)的悖论:我特有的创造性冲动和制度(Institution)之间的紧张关系不复存在,制度为了"规范"我而不再欣赏我,甚至将我压垮:在后现代,像微软这样的大公司,其超我命令的根本意图恰恰

在于追求我所特有的创作能力。一旦我开始失去“顽童的任性”，一旦我不再具有“反文化”的颠覆性优势，并且以“正常”、成熟的方式行事，对他们而言，我便失去了利用价值。因此，体现在我身上的叛逆性、颠覆性气质或“顽童的任性”和外界团体之间存在一种奇特的联系，而这正是我们在此要讨论的问题。

从菲勒斯到行为

大他者的回退导致了两种既相互对立又相互融通的后果：一方面，象征性虚构的失败导致主体越来越依赖虚构的假相（imaginary simulacra）以及感觉景观（sensual spectacles），今天，感觉景观正全方位地攻击我们；另一方面，这使得针对身体实在本身的暴力成为必须（刺透并向身体内插入辅助性填充物）。这种身体暴力和阉割（作为象征性父权的条件）怎样才能联系起来呢？人们通常会虚构地说：无论是电影《铁甲威龙》（*Robocop-Crash & Burn*）中的主角机械战警（Robocop），还是霍金（S. Hawking），他们在经历了一次意外的疾病或伤情之后——这几乎把他们击得粉碎——都成了拥有超自然力量的英雄。在经历了一次几乎致命的意外事故后，机械战警得到了人工再造和增强，摇身一变成为一名完美的机械战警；霍金对“上帝的心智”的洞察无疑和他的残疾有关。一般而言，人们会竭尽全力反对机械战警身上的“进化因素”，认为他只不过是个半机械人，这只是暂时削弱了人和机器之间的差异；同时，人们还反对他身上的退化因素，认为他身上的金属装备具有明显的阳物的（phallic）特征，或者说具有攻击性、穿透性，这对他的残肢来说，具有弥补作用。然而，上述分析**未能抓住重点**：在严格意义上，拉康所讲的“阳物的”是一种修复受伤肢体的人造物，因为

作为能指(signifier)的阳物本身也是一种辅具，目的在于为伤残的身体赋权使能。

在此，正确区分作为能指（“阳物的含义”）的阳物和阳物的能指是很重要的：前者是和父系象征秩序整合在一起的快感的一部分，即阳物表征了男子的阳刚之气、穿透力、生殖力等等；后者则是男性在冒充阳物的能指即“阳物的含义”时所付出的代价。拉康举例说，“阳物的含义”可以作为一个“幻想的”数字，比如－1的平方根，这虽是一个“根本不存在的”数字，永远也无法算出它的确定值，但它依然“有它的功用”。确切地说，有时我们会经历到“阳物的含义”这种境况，我们会觉得“这就是它，这就是那个真实之物(real thing)，这就是真实的含义”，但我们实际并不知道确切含义究竟是什么。例如，主能指（在此指我们的国家）由于不具有丰富的含义，因此是一个空洞的能指，也即由于其内容不能确定，其含义便带有“想像性”。当你问一个人国家的特征是什么时，你得到的最终答案往往是：“我说不出，你必须自己去感受，它就是它，它关系到我们的真实生活”……

后现代时期，为什么还有必要把“阉割之伤”再一次定义成肉体上的伤口呢？在现代主体性历史上，个人没有必要通过牺牲肉体（比如割礼、冒死进行的原始审判仪式、文身等）获得象征地位，因为牺牲只是纯象征的，是对所有实质内容的放弃。[④]这种放弃表明了现代悲剧——以“失落的失落”(loss of a loss)为特征——的精确架构。最近，塞尔维亚有部电影《杨涅斯》(*Yanez*)，讲述的是在南斯拉夫动荡解体之际，一名斯洛文尼亚族的南斯拉夫军官的故事。这名军官和一位马其顿姑娘结婚后，由于斯洛文尼亚独立运动组织和南斯拉夫军队（后者竭力阻止斯洛文尼亚脱离南斯拉夫）之间爆发冲突，他为保全南斯拉夫的统一（普遍原因）放弃了斯洛文尼亚种族（他存在的本质），最终，他只能接受一个无奈的现

实——他把自己最重要的东西都献给了南斯拉夫(普遍原因),但当时的南斯拉夫塞尔维亚共和国却政治腐败、经济匮乏,并且由民族主义者米洛舍维奇当政,我们眼中的英雄从此一个人孤独醉酒,全然不知所措。

与之相类似,个人为某种普遍原因首先牺牲了所有,牺牲其存在的本质,然后被迫接受空洞的普遍原因,这种双重放弃运动构成了现代主体性。[55]然而,当今这种双重放弃运动似乎不再具有可操作性,因为主体越来越倾向于固守其特定的本质身份,而不愿为某种原因作出牺牲(这就是所谓"寻根"现象或曰"身份政治")。那么,这是不是符号阉割再次被刻在身体上的原因呢?——重刻过程以骇人的断肢为幌子,并标榜为主体象征性赋权使能的代价。

在此,区分传统(前现代)的肉体之伤(比如割礼)与后现代的肉体之伤是很重要的:[56]虽然二者表面相似,即虽然后现代之伤"似乎沿用了前现代作肉体记号的程序",但二者内在的里比多经济(libidinal economies)却相反。在后现代主义者看来,这或许意味着前现代古老形式的回归,但事实上,这些形式是由现代性"通过中介作用促成的"或者说是由现代性移植而来。因此,当现代性不再与传统形式争斗,并且传统形式能够直接为现代性所用时,这是后现代主义的一个重要时刻。因此,现今的星象学家或原教旨主义布道家的活动方式恰恰表明了现代性留在他们身上的印记。现代性的其中一个定义是,符号领域的"自然的"裸体的表象:裸体主义和其他裸体的庆典形式——裸体主义不是(前现代异教徒社会的)秘密的、创始的、违犯性的宗教仪式的一部分,而是要寻回自然身体的"无瑕"之美的快乐——显然是一种现代现象。[57]

这里,我们不得不重复黑格尔的这一姿态,即自然(nature)一下子成为了17世纪艺术的主题:正是因为灵魂复原或者说灵魂有能力控制自身,不再需要自然作为象征性表达的中介,自然才变得

纯真，自然才得以成为自然，才成为冥思的美好对象，而不是灵魂争斗的表征。同样，当现代主体将象征性阉割内化为“失落的失落”时，身体就得到了救赎，成为幸福美好的身体，再也不必进行阉割。严格意义上讲，未毁伤裸体的表象与福柯所讲的规训程序的强迫接受有关：随着现代化的到来，当身体不再文身时，它就会成为严格意义上的规训规则的客体，而这些规则旨在使之适应它们。

因此，我们可以将“肉体之伤”的逻辑发展区分为四个阶段。首先，在前犹太异教徒原始社会，“我被伤，所以我存在”。换言之，肉体之伤（如文身等）表明了我进入社会符号领域——在这领域之外，与其说我是人类社会的一员，还不如说我是一个野兽。其次是犹太人行割礼的阶段，即“终结之切口”(a cut to end all cuts)的阶段。严格意义上讲，这个特殊的/消极的切口与异教的许多切口的律令相关：“不可为死人用刀划身，也不可在身上刺花纹。我是耶和华。”(《利未记》19:28)。[59]第三，在基督教看来，这个特殊的切口本身被内在化，因此就不再有伤口存在。那么，前现代的多种改变身体的方法（文身、刺身、器官的毁损……）和第四个阶段，即后现代的新部落的身体切口之间的差别到底在哪里呢？

简言之，传统的切口是**从实在到符号**，而后现代的切口是**从符号到实在**。传统切口旨在把符号形式内切入露出的肉中，即晋绅化(gentrify)露出的肉或使之包含在大他者中并服从大他者；然而现代的毁损身体的施虐受虐行为则相反，旨在确保“存在的痛苦”，即在符号模拟领域中的身体实在最小化。换言之，现在“后现代”切口的功用不在于标志符号阉割，相反，在于标明肉体对社会象征法则的反抗。如果一个女孩在耳朵、面颊、阴唇上带指环，这并不代表她对肉身的臣服，而是“对肉体的违抗”：传统社会，人们臣服于传统的象征性大他者，而她却反其道而行之，臣服于其个性的特殊展现。

用黑格尔的话来说，当反照在他性（otherness）上保持独立时，或者说，当（先前的）与之相对立的东西作为它的表现形式时，反照才是普遍的。就像在后现代建筑学中，对传统风格的模仿展现了对反照的个性的迷恋。我们应该用“不变得越多，变得越多”（*Plus c'est la meme chose, plus ca change*）这句话来补充“变得越多，不变得越多”（*Plus ca change, plus c'est la meme chose*）这句话。现在，性经济特征已经改变了运作方式，并且得以保留，这标志着激进的历史变革的来临。让我们简单回顾一下“规则女孩”（Rule Girls）现象：[⑨] 我们要重新建立性的传统规则（男人追逐女人，女人不得不躲躲闪闪，即她要使自己变得难以捉摸，并且她从不表露对自己心仪男人的强烈兴趣等等）。对于所有实践性的目的来讲，尽管这些规则的内容与传统的规则（规制诱惑的“家长”式程序）一样，但是主体地位的阐明方式却存在很大的不同：后现代的主体完全摆脱了家长的控制而获得合法权益，他们为了增加快乐，反照地采用一系列规则。因此，过去程序变质，并被作为一种表达其对立面的方式，即“后现代”反照自由的方式。[⑩]

这使我们想到了后现代个性，“做自己”（be yourself）的自相矛盾性：“做自己”就是要一个人克服环境压力，发挥他的独有创造潜力，达到自我实现的目的。但我们迟早会碰到这样一个悖论：如果你与环境完全隔绝，那么你除了变成智障外不会有什么收获。这意味着“做真实的自己”的对立面是，为适应大他者无尽的可塑性而进行永恒的自我重塑（refashioning）。简言之，极端的个体化反其道而行，造成了根本的身份危机：主体对自身丝毫没有把握，没有“合适的面孔”，只能不断变换虚假的面具。因为，面具背后的东西本质上是虚无（nothing），是一种可怖的空虚。主体十分狂热，为强调其个体身份，不断采取强迫行为、用变本加厉的怪癖或越来越怪异的衣着等方式，极力填补这种空虚。由此，极端个体化

（即主体竭力挣脱虚假的社会象征角色，做回真实自己的过程）及其反面，即因个体身份丧失而产生的不必要的焦虑，趋于重合。这难道不是有力地证明了拉康的以下这一洞见，即个体唯有接受符号网络的基本异化，才能实现自我的最小化和“做自己”或曰“使自己处于正常状态”？

因此，一位彻底的自恋快乐主义者荒谬地认为享乐应该不断地被外在化：在生活的完全反照性上，对我们经验的任何吁求都不再有效——即我不再相信自己的直接体验，而我却希望他者告诉我自己的真实感觉。此种情形类似于以下两位行为主义者之间的对话：“告诉我今天我感觉怎么样？”“好——那我的感觉又怎样呢？”更确切些，内在体验的直接外化比行为主义者的简约（reduction）更神秘。因此，重要的不是（在可观察到的外在的现实中）我的行为方式，也不是我的内在情感；而是我保留了我的情感（与内在的自我体验的行为主义者的简约相反），并且**这些情感本身被外在化了**。个性化的根本矛盾是，对其他人（others）的完全依赖——只有在和其他人的相互关系中，我才是我（参见对定性“关系”的后现代迷恋）——产生了和依赖药物相反的效果，即我不依赖另一个主体，而依赖一种直接可以享受极度快感的药物。白粉（海洛因）或可卡因难道不是过度快感的终极象征吗？沉溺于毒品，我几乎淹没在极度的快感中，这难道还不能暂时割断我和大他者（或一切符号连接）的联系纽带吗？吸毒者和毒品之间的这种关系难道还不能作为拉康 s-a 规则的最好例证吗？

换言之，这种矛盾也可称之为**拟像**（simulacrum）**和实在**之间的矛盾——拟像可以是我戴的面具，也可以是我在主体间游戏中所扮演的角色，实在则是治愈身体创伤的良药。黑格尔的“思辨同一性”哲学再一次可以说明这一点：拟像的绝对优势造成了对身体实在的极端暴力（很久以前，拉康对这种矛盾就曾有过论述：当符

号效率暂时中止时，想像便落入实在之中）。那么，我们怎样才能打破这一恶性循环呢？归回到俄狄浦斯符号权威的状态是徒劳的，我们只能得出像守约者一样的可笑见解。我们必须论证实在物（a Real）的存在，才能防止陷入实在和其对立面想像的恶性循环之中，才能引入不可能性来消解想像。简言之，我们必须有所行动（act），而不能仅靠热情（activity）——真正的行动意味着对幻想的干扰（“穿越”）。

主体一旦开始活跃（特别是当他极度活跃甚至发狂时），我们应该思考这样一个问题：使他如此活跃的潜在幻想是什么？行动——与热情不同——唯有在暗中的想像被干扰时，才能发生。对拉康而言，行动在精确意义上是指作为实在的客体（*object qua real*）的行动，而不是能指（言语行动）。言语行动发生的前提是象征性秩序和其赖以支持的想像之间产生疏离；然而实在的行动则是从虚无而来（*ex nihilo*），无需任何想像的支持。既然如此，作为客体的行动就与主体相对立，至少与拉康意义上的“异化的”主体相对立。与行动相关的主体是一个分离的主体，但是，行动并不因这个分离而失败或被取代，相反，带有创伤性奇遇（*tuche*）的行为分离了主体，而主体却不能主观地处理这一行为，不能把这行为视为“自己的行为”，不能把自身看做是行为的主体。主体的真正行为通常是外在的，带有入侵者的性质，既使人愉快，又使人厌恶。如果主体过于接近行为，就会导致主体的消失。如果主体服从这种行为，那么该主体并不是主观化的主体，他也不能把行为和普遍的符号认同整合起来，甚至不能把行为看做是“自己的”。相反，该主体成了神秘的“无头主体”（acephalous），通过这一主体，“在他之中而多于他自身”的行为产生了。其实，上述分化和替代由于往往和“拉康式主体”（发言主体和陈述主体之间的分歧，主体相对于象征性大他者的“去中心化过程”）相关，就短暂性地消失了——

拉康把这种情形称为主体**假定自身是自身的原因**，而不再受去中心化的客体原因的制约。

正因为如此，康德认为，如果我们从对自在之物的洞察中除去风景意象（对君王的迷恋），从而使这一洞察成为实体（即一个"自动"执行命令、内心没有混乱和斗争的实体），那么，对自在之物（作为本体的神）的深入洞察将会剥夺我们的自由，并使我们成为无生命的傀儡。康德的这一描述完美地再现了（道德）行为——确切地说，这一行为是不可预料的，它的发生甚至让行动者感到吃惊（主体在作出真正行动后，其反应常常是"我甚至不知道自己做了什么，事情就这么发生了！"）。在一次真正的行动中，最大的自由竟然和最大的被动（正如一个没有生命的机器人，完全听从于指令的安排）重合，悖论便由此产生。我们被迫接受一个急剧变化而且和现代的概念限制有关的观点：人们难以接受的并非真正行为（本体维度和表象维度重合的情况）再也不能出现，因为真正的精神创伤在于对行为的自觉意识，即意识到行为**发生且真正发生**，并且接受行为的存在。

拉康通过解析上述"行为"概念，在对康德进行批评的同时，向黑格尔的观点又迈进了一步——黑格尔同样认为，被康德无限搁置了的本体和表象的统一，的确在完成每次真正的行动时就能够发生。康德的错误在于，他认为只有行动完全被"主体化"时，即由纯粹意志（完全没有"病态"动机的意志）完成行动时，才会有真正的行动发生。而且，个体无法确定自己所行之事是不是由作为唯一动机的道德律引起的（也即，个体总是怀疑道德行为是不是为了在人们的尊重中获得快感），道德行为就此再也不能发生（因为在地上没有圣人），但是，道德行为却无限接近灵魂的纯粹化——因此，虽然康德保证了行为的终极可能性，但他却只能假设灵魂不死（这一点，常常会适得其反，导致施虐狂对肉体不死的种种幻

想[1])。个体只有无限地接近道德行为,他才能最终实现真正的道德行为。

拉康批评的意义在于,真正行为并非如康德所言,预先假设了行为者处在"行动的水平上"(其意志被纯化为所有的病态动机),实际上,行为者并不在"行动的水平上",他对"自己的疯狂举止"有点不安,甚至十分惊奇,他无法完全接受这一行为不仅是可能的,甚至是不可避免的。英雄的行为通常如此:一个过惯了随遇而安生活的人,突然之间变得立场坚定、不惜代价,这的确太不可思议。布鲁诺(G. Bruno)就是一个很好的例证:经历了长时间的懦弱,他突然之间便决定坚持自己的观点。这一行为的悖论在于,这种行为不是发自良心的意志,而是发自行为者的强烈的责任感——"虽然这事我不十分愿意去做,但我别无选择。"

因此,拉康的"行为"概念使我们打破了解构主义关于不可简约的界限这一道德规范:我们的境遇被建构性的缺乏所劫持,因此,我们所能做的是,超人般地假设这种缺乏,并假设我们的境遇被一种不能为我们所理解的有限的内容所劫持。[2]这种道德观必然推论出,极权主义或其他政治灾难的根本原因在于人类盲目地相信自己能够突破有限,克服不足,消灭位移,"变得像神一样"。拉康对此的解释是,绝对行为诚然存在,但并非如唯心主义者所说,绝对行为乃是以主体的名义,以主体的一种自明的姿势发生的,且主体有着纯粹意志,倾向于如此行动。相反,绝对行为不可预见,充满奇遇,令人震惊。用情绪化的术语来讲,这就是"神圣"维度的存在方式,而且道德背叛的特征和背叛行为事件的方式紧密相关:魔鬼之所以存在,不是因为有限的道德人像神那样行事,而是因为人类拒绝承认神迹的存在,把神贬低为有限的道德人。

重读拉康的四篇论文,我们应该把基质(matrix)理解为接受精神分析师造成的创伤的三种模式。[3]除了这三种模式外,我们还

需补充一种精神病学模式作为第四种模式：既然真正行为包含了一种更糟的选择，既然它（对现成的推理世界来说）是灾难性的，那我们不妨挑起一场灾难，行为有可能会发生……（举例来说，绝望的"恐怖主义者"试图把民众从意识形态的美梦中唤醒，从20世纪70年代在德国的英国皇家空军到邮包炸弹恐怖分子都是如此）。然而，我们必须抵制这种诱惑，但我们也要坚决地抵制以下诱惑（与上面这种诱惑相对立的）：把行为从其内在的"灾难性的"结局中分离出来。

就最卓越的政治行为是一种革命来讲，可能会出现以下两种相对立的策略：一是，有人可能试图把崇高的革命理想从令人憎恶的现实中分离出来（康德曾颂赞法国革命的崇高情感，因这种情感使全欧洲的公众受到启蒙，他们联合起来鄙弃革命事件本身的现实）。二是，有人可能要理想化真正的革命行为本身，并且哀叹人们最后背叛了这种行为，然而，这种背叛是令人遗憾的、不可避免的（托洛茨基分子和其他激进的左派分子非常向往革命一开始时的情形，那时，工人委员会如雨后春笋般地"自发地"出现，并与热月党相对抗，但到后来，革命的结果却是一个新的等级国家结构）。我们应该抵制这些诱惑，无条件地支持这一行为，不管它会带来怎样的结果。我们不应该忠诚于被偶然的现实化所背叛的原则，而应忠诚于**结果**：（革命）原则的完全现实化使这一结果成为必要。在领先于行为的范围内，行为总是从"坏到更坏"（保守主义者通常这样反对革命：形势是糟糕的，但是你的解决方法更糟糕……）。行为上的彻底的英雄主义就是完全承担这一更糟糕的东西。

超　越　善

这意味着在可信的行为中，依然存在着某些固有的"令人恐怖

的”事物，而这种行为是以重新定义“游戏规则”为姿态的，其中包括犯罪者的基本的自我认同——一个适当的政治行为解放了否定性(negativity)的力量，而这种力量却破坏了我们的存在。因此，当左派分子被人指控通过其真诚的、仁慈的建议为斯大林主义的恐怖奠定基础时，他们应该学会避免落入自由的陷阱。这一陷阱就是接受以上指控，别人说什么，他们就假定什么，然后，又试图去保卫自己，说自己无罪(“我们的社会主义是民主的，尊重人权、尊严、快乐；不存在普遍的政党路线”)：自由民主党不是我们最终的水平线；斯大林主义政治虽然听起来令我们不安，但它不会促使我们放弃恐怖本身的原则——我们应该更加迫切地寻求“善的恐怖”(good terror)。根据定义，自由的真正意义的政治行为的结构难道不是一种被迫选择的结构吗？难道不具有恐怖主义倾向吗？20世纪40年代，当法国抵抗军(the French Resistance)呼吁个人加入他们的行列，积极地反对德国对法国的占领时，其呼吁所暗含的结构不是“你可以自由地选择我们或德国人”，而是“你必须选择我们！如果你选择德国人，那么你必须放弃你的自由！”在自由的真正选择上，我选择我知道我必须得做的东西。

布莱希特(B. Brecht)在他的剧作《措施》(*The Measure Taken*)中完全地显现了行为的“恐怖主义”的潜力，把行为定义为随时准备接受一个人的完全的自我消灭(“第二次死”)：年轻人加入革命后因其对受苦工人的人道主义的同情而使革命充满危险，从而送上自己的性命。[64]这里，革命受到天真的人性的残余物的危险——即认为其他人不仅是阶级斗争中的人物，而且首要地是受苦的人。布莱希特反对这种同情的情感，认为革命的主体是恐怖的，而这种恐怖能抹去恐怖本身，使之不留一点痕迹，因此，主体接受其自我毁灭的需要：“你是谁？我们必须除去房间里的臭气，使房间变得干净！你可能是最后一点必须被除去的污物！”[65]

穆勒（H. Müller）在其著名的剧作*Mauser*（1970）[56]中，试图反驳布莱希特的观点，他用革命的刽子手形象来反驳革命的背叛者形象。刽子手执行极度残酷的任务，而不是用必要的冷漠来对待敌人。他知道他的工作是一种痛苦的但又不得不采取的措施，这种措施注定会产生这样一种状态，即杀不再是必需的。他视革命敌人的毁灭为目的（end-in -itself），即他在毁灭的狂欢中完成了自己的抱负。而背叛者因其人性主义的同情背叛了革命。“我不能杀革命的敌人，因为在他们中间，我看到了无知的受苦的人，这些无助的受害者正好赶上这一历史过程”。在戏剧的末了，革命的刽子手变成一部杀人的机器，而不像那些充满同情心的人被声称是革命的敌人，并被 the Party Chorus 执行了死罪。在此，我们暂时不管《措施》受到怎样的反驳，先来看看*Mauser*，革命的刽子手的毁灭为“必须除去最后一点污物”提供了极好的例证。当革命“毁灭了自身的骨肉——刽子手”（这种过分的行为是必需的）时，革命就成功了（而不是我们背叛了革命）。换言之，终极的革命伦理姿态不是简单地忠诚于革命，而是愿意接受“消失中的中介”的作用，即刽子手作为叛国者而被处死，因此，革命达到了终极的目的。

更确切地说，在*Mauser*中，刽子手被处死，不是因为他为了作为目的的革命的利益而喜欢自己被杀，他没有被（自我）毁灭的假-Batailleanl的狂欢劫持，而是因为他想要“再杀死死人”，把死人完全地从历史的记忆中抹去，分散他们的肉体，使他们完全地消失。因此，新的时代将从零开始，并拥有清白的记录——总之，拉康和萨德所称之的“第二次死”发生了。然而，确切地说，布莱希特《措施》的目标是：年轻的同志不仅必须死，他必须消失，不留一点痕迹，而且他的毁灭必须是总的（total）——年轻的同志“必须消失而且必须总的消失”。[57]因此，以上三个革命都要求年轻的同志

说:“是的”,革命需要他们自由地把总的自我毁灭,即第二次死交给命运。这个方面在《措施》中得到了体现,而 *Mauser* 却不包括这一方面。布莱希特斗争的问题不是革命的敌人的总的毁灭或“第二次死亡”,而是革命本身所肩负的恐怖的任务:接受和支持自己的“第二次死亡”,即“把自己从这幅画中完全地抹去”。也正因为这一原因,一旦受害者因革命的缘故而被杀的话,我们可能就不再以尊敬地照顾死者或完全承担杀的负担来对抗(正如穆勒所做的)受害者的总的毁损:在《措施》的末了,这一幕使人想起圣母怜子图,三个同志温柔地把他们的年轻朋友拥在怀里,并把他带到悬崖边上,准备扔下去——即他们完成了他的总的毁损,他的消失本身完全地消失了……

那么,在人道主义者癔病地逃避行为和变态者认同行为之间是否存在第三条道路,或者我们是否遭遇暴力的恶性循环,即革命试图激进地打破过去产生的更坏的特征?在此,穆勒取代了布莱希特。布莱希特倡导的自我毁损的革命行为不起作用,对过去的革命性否定被重复它所否定的东西这个圈套牢,因此,历史开始被强迫性的重复所支配。*Mauser* 中的 the Party Chorus 所提倡的第三条道路包含着一个悖论:就你认为自己是大他者的工具,即大他者——历史——通过你直接行动而言,你可能与革命的暴力行为(杀死革命的敌人)保持一定的距离。直接的过分认同(暴力行为变成作为目的的自我毁损的狂欢)与认为自己是历史的大他者的工具(暴力行为看起来像是创造条件的工具,在这个条件下,这种行为将不再是必需的)之间的这种对立关系虽远非彻底地,但正好指明了避开伦理行为的两条道路。然而,我们不应该把行为和作为目的的自我毁损的狂欢这两者相混淆。自我毁损的狂欢是目的,因为它被剥夺了大他者对它的任何保护(一种行为“只能单独地接受授权”,它排除了因提及大他者的形象而带来的任何自我工

具化和正当化)。而且,如果我们从精神分析中得出一个教训,那么,直接的过分认同和自我工具化将完全一致:变态的自我工具化(认为自己是大他者的工具)将成为(作为目的的)暴力。用黑格尔的话来讲,变态者宣称他完成了他的行为,即他是大他者的工具,而这一宣称的"事实"正好与之相反:他为了隐藏由其行为的毁损性的狂欢带来的快乐,他正在上演大他者这一剧本。

那么,今天的恶(Evil)在哪里呢？占支配地位的意识形态空间提供了两种相反的答案:基要主义和自由主义。按照基要主义的说法,克林顿是撒旦(正如某人在 CNN 圆桌会议上所声称的)——他不仅是公开的恶,而且巧妙地腐蚀着我们的道德标准,并且认为道德标准与我们无关:如果经济繁荣……那么一个人作伪证,妨碍正义是否就意味着不重要了呢？从这个方面来看,在一个每件事情都进行得非常顺利的丰富的用户至上主义的社会中,真正的道德灾难不是残酷的暴力,而是道德的丧失。恶的恐怖之处在于它看起来根本不恐怖,它麻痹我们,使我们生活在一种快乐的无意义的生活中。总之,对于一位保守的基要主义者来讲,克林顿在某种意义上比希特勒更坏,因为希特勒(纳粹主义)是一种恶,它引起道德的义愤,而我们已经到了道德疲乏的程度,甚至不知道克林顿的下流……

虽然左派分子的自由主义立场与这一态度无关,但是,正如我们上面已经提到的,即便是今天的左派分子的自由主义的经历也是错误的,因为他们奇怪地相信某些人物,如美国的布坎南和法国的勒庞。但在这里,我们至少有人公开地打破自由主义舆论的僵局,并且热情地倡导一种压抑的立场,使我们进入到真正的政治斗争中去(我们很容易觉察到传统左派分子对希特勒上任的重复性立场:对于德国共产党来讲,纳粹党比资产阶级的议会政体或社会民主党更好,因为有了纳粹党,我们至少知道我们所处的位置,即

他们强迫工人阶级放弃最后的议会自由的幻想,并且接受阶级斗争作为终极现实)。相反,自由主义则把恶的形象定位在基要主义者的幻想方面,即善本身上:恶是基要主义者的一种态度,他们试图消灭、禁止、审查一切不适合善和真理的态度和实践。

这两种截然不同的意见有时也会达成一致,即谴责相同事件为“恶”。让我们回想勒图尔勒(M. K. Letourneau)这一案例。她是一位36岁的中学教师,因为与14岁的学生相爱而坐牢。这是最近的一个关于性仍然是与真正的社会违犯相联系的爱情故事。道德多数派的基要主义者谴责这件事(认为它是一件淫秽的不合法的事),同样,政治立场正确的自由主义者也谴责它(认为它是一件孩子性骚扰的案子)。

我们经常引用黑格尔的这句名言:守护者监视着恶。他能全方位地视察恶,因此能证实什么是恶。相互对立的自由主义和保守主义从根本上把“恶”定义为一种反照的范畴,即错误地把恶投射到其对手身上的一种凝视。对于今天持多元文化主义立场的宽容的自由主义者来讲,恶难道不正是这种正当的保守的凝视——这种凝视能全方位地感知道德瓦解?而对于道德多数派的保守主义者来讲,恶难道不正是这种多元文化主义者的宽容——多元文化主义者谴责优先是一种偏袒,并认为斗争是一种排外的、潜在的集权主义。行为(the act)能使我们解开戈耳迪(Gordian)结,因为恶反照地处在守护者的目光之下。只要我们用善来定义道德规范,那么,这个戈耳迪结就是我们的命运,而且,如果我们变得“激进”,我们迟早会在对激进的或残忍的恶的迷恋中完蛋——唯一的出路是,使善和道德行为的范围分离。[9] 正如拉康指出的,一种恰当意义上的道德行为包括一种“远离善”的运动——不是“远离善和恶”,而仅仅是远离善。

以下是事实:勒图尔勒的案例仍然能够说明今天的道德行为。

为了能够澄清勒图尔勒行为的真正情况，我们应该把它定位在全球性的基点(co-ordinates)上，这个基点决定了性爱的命运。今天，反照和新的直觉(immediacy)之间的对立也就是科学王国的性能力和新时代的自发性之间的对立。这两个术语将完全导致严格意义上的性能力或性激情的结束。第一种选择——科学方法直接介入性能力—— 被众所周知的伟哥最好地例证。伟哥用一种纯粹的生化方法来提高男子勃起的持续时间，男性吃了伟哥后完全忽略了心理压抑产生的所有问题。如果伟哥真的能达到它所宣传的作用，那么，它会产生怎样的精神效果呢？

对于那些声称女权运动对男性构成威胁的人来说(因为来自解放了的女性成员的攻击，女性要求从家长式的支配中解放出来，在性接触中保持主动，同时要求从男性同伴那里得到完全的性满足，男性的自信严重地受到打击)，伟哥确实使男性脱离了这个受压迫的困境：男性不必再担心；他们知道他们将做得很好。另一方面，女权论者可能认为，伟哥最终剥夺了男性强壮的奥秘，因此有效地使男性与女性的地位平等……但我反对第二种说法，其理由在于，它使男性强壮的方法简单化：授予男性强壮神秘性的是无能的威胁。在男性的性心理经济中，曾经的无能的阴影，在下一次性接触中，阴茎不能勃起的威胁对什么是男性强壮的定义非常重要。

现在，让我们来看看勃起的悖论性描述：勃起完全依赖于我，它在我的脑海里(正如这个笑话所说的："在这个世界上，什么是最轻的东西呢？因为阴茎的勃起完全依赖于思想")，但是它同时又是我无法控制的东西(如果我心情不好，那么再强毅力都无法使它勃起——对于奥古斯丁而言，这是神对人类傲慢的惩罚，因为人类渴望成为宇宙的主宰……)。下面是对商品化和合理化的阿多诺式(Adornian)批评：勃起是一种真正的自发性的最后残余物，合理-工具程序不可能完全地控制它。这一微小的裂缝——即严格

意义上的"我",我的自我不能自由地决定勃起这一事实——是重要的:一位性强壮的男人会使人产生嫉妒,这不是因为他随意都能勃起,而是因为这个深不可测的 X——虽然远离意识的控制——决定了勃起,但对于它来说,勃起一点都不困难。

在这里,重要的是区分阴茎(penis,勃起的器官本身)和阳物(phallus,强壮的能指,一种象征性权威的能指,一种授予权威或强壮的——象征性的,不是生物的——量度)。正如一位法官(如我们之前所说),他可能认为自己本身是一位无用的人,但是当他把象征合法权威的勋章佩戴在身上时,他就能施展其权威。这时,他说话不再仅仅代表自己,因为法律本身通过他讲话,个人的男性的强壮作为另一种象征性的量度而起作用:"阳物"指明了一种象征性的支持,而这一支持使我的阴茎强壮。在拉康看来,正因为阴茎有别于阳物,所以"阉割的焦虑"与怕失去自己的阴茎无关。使我们产生焦虑的是这一威胁,即阴茎崇拜的能指权威是一种欺骗。正因为这样,伟哥是阉割的最终行为者:如果一个男人吃了它,他的阴茎就会勃起,但是他被剥夺了象征性强壮的阴茎崇拜的量度——用伟哥性交的男人是一位只有阴茎而没有阳物的男人。

因此,我们真的能够想像:认为勃起是一种通过直接的药物-机械的介入才能获得的东西,这会产生性经济吗?用男性沙文主义者的话来说:女人怎么吸引男人呢?而且,勃起或不勃起都只是使我们了解自己的心理态度的一种信号:如果认为勃起只是一种机械的获得,那么,这似乎有点类似于一个人被剥夺了痛觉——男性主体怎样知道他的真正态度呢?当他的不满和抵制不是出于无能时,它们在哪种形式上才能找到一个出口呢?对性贪婪男性的一般性描述是,当贪婪占据他时,他不是用脑思考,而是用阴茎思考——然而,当他被贪婪占据时,又会发生什么事呢?通往"情感智力"的道路常常会被它进一步,并且可能是决定性地堵塞吗?当

然，赞美这一事实是容易的，即我们不再和心灵创伤作斗争了，隐藏的恐惧和压抑不再阻碍我们的性能力。然而，这些隐藏着的恐惧和压抑可能正因为这一原因不会消失——它们将上演弗洛伊德所说的“另一幕”，它们仅被堵塞了主要的出口，正等待在一个合适的时候以一种更加富有暴力的和（自我）毁损的方式爆发出来。总之，从勃起到机械程序的转变将使性交的行为**去性化**。

在人类发展次序的最后阶级，新时代智慧似乎会为此排忧解难。它真的能做到这一点吗？曾经最畅销的雷德（J. Redfield）的《圣境预言书》（*The Celestime Prophecy*）写道，开启人类“心灵觉悟”的第一个“新的洞察”是觉识（awareness），即觉识到不存在偶然的境遇：因为我们的心灵能量加入到宇宙能量中，而这个宇宙能秘密地决定事物的发展过程，所以，偶然的外在境遇总是向我们传达一个信息；这些境遇都是对我们的需要和困难的一种答复（例如，如果我被某种困境所烦扰并因此可能会发生一些不可预料的事——一位久违的朋友来拜访我；某些事情出了差错——这些偶发事情肯定包含了与我的困境相关的信息）。因此我们会发现，在这个宇宙中，每种事物都有它的意义，在一个原心灵的宇宙中，每种意义在实在的偶然性中都是可察觉的，**并且主体间性的结果是极为有趣的**。《圣境预言书》写道，我们今天却沉浸于与自己的人类伙伴相竞争的错误当中，试图从他们身上索取我们所缺乏的；而且因为最终的和谐是不可能的，因为他者从来不可能提供给我们正要寻找的东西，所以，紧张是少不了的。然而，在心灵更新后，我们将学会**在自己身上找到**我们曾经徒劳地在别人身上寻求（男性或女性的竞争）的东西：每个人将成为柏拉图式的完美的人，绝对地依赖于另一个人（领导或配偶），从他身上得着力量。当一位真正自由的主体与另一个人成为伙伴时，他就会远离对另一个人的强烈依恋：对于他来说，他的伙伴只是一种信息的工具；他试

图找到与自己的内在进化和成长相关的其他信息……在这里，我们面临着新时代唯灵论者成长的一种必要置换：在对他者的强烈依恋的最后阶段，自足的自我出现了。在这种自我看来，他的他者-伙伴不再是一个主体，而只是一种传达与他有关的信息的载体。

在精神分析中，我们往往会碰到怎样定位信息转送者的地位问题：主体不了解他表达的某些信息，就像在某些侦察小说中，某人的生活突然受到威胁，一位神秘的人企图要杀他。很明显，主体知道某些他不应该知道也不应该分享的信息（比如说，他知道一个会使黑手党的头坐牢的秘密）。但问题的关键是，**主体完全不知道这一信息意味着什么**，他只知道他知道某些他不应该知道的东西……然而，以下这一观点正好与这种新时代的意识观念（他者是某些与我相关的信息的载体）相反：在精神分析中，主体不是（潜在的）读者，而是向他者传送信息的载体，因此，从原则上讲，这种信息对于主体自身来讲是不可获得的。

现在，让我们回到雷德那里。我认为，所谓的心灵智慧的最高洞察与我们最普通的日常经历相重叠。如果我们让雷德用文字来描述心灵成熟的理想状态，那么这种状态就是后资本家商业化过程中的人与人之间的经历，此时，严格意义上的情感已经消失，他者不再是一种深不可测的事物，隐藏并宣告哪个是"在我之中又多于我自身"，而是自足的消费主义者主体的信息载体。新时代的人们没有给我们一种理想的心灵来供应商业化的生活，他们正准备给予我们商业化的生活本身的心灵化的或神秘的化身。

那么，什么能使我们摆脱这一困境呢？我们是否因沮丧地徘徊于科学的客体化和新时代的智慧之间，或者说是伟哥和《圣境预言书》之间而受到指责呢？勒图尔勒案例指明了摆脱这种困境的出路。把这个充满激情的爱情事件嘲笑为一位女人强奸未成年男

孩，这确实令人醒目，然而却依然没有人敢公开地捍卫她的行为。她的两个朋友，一位指责她是恶，竟然与六年级的男生交往，完全忘记了基本的责任感和羞耻感，她自己应该为此负责；另一位，她的律师，认为她只有在精神病的胡言乱语中找到避难所，即用医学方法处理这一案例，把她当做一位“躁狂症”患者。如果她是一位躁狂症患者，她不知道自己处于危险之中，或者，正如她的律师所说，她重复着最坏的反女性主义者的陈词滥调——“勒图尔勒投于危险的唯一的一个人就是她自身——她是自身的最大威胁”（有人可能试图这样说：如果像辩护律师所说的这样，谁还愿意起诉?）。对此，Julie Moore 医生这样“评价”勒图尔勒，她的问题“不是心理上的，而是医学上的”，她应该接受药物治疗来稳定她的行为。她说：“对于勒图尔勒来讲，道德始于药丸。”这位医生用医学方法处理勒图尔勒的情感，剥夺她作为一位真正主体的尊严，这真的令人感到十分不安。她声称当勒图尔勒谈到她与男孩之间的爱情时，她真的不知道事情的严重性——她似乎不食人间烟火，不懂得社会对她的要求。

温弗莉（O. Winfrey）主持的两个节目非常喜欢用“躁狂症”这一概念，并且很有趣。患躁狂症的人（病人通常是女的）仍然知道对与错，她仍然知道什么对于她是对的和善的，但是，当她处在狂躁状态时，就丧失了辨别对和善的理性判断力，从而作出冲动的决定。这种丧失难道不是一种处于热恋中的人的真正行为的丧失吗？问题的关键在于，勒图尔勒被迫去做一些与自己的善相违背的事情：她只是控制不住自己的情感；她完全知道，如果远离社会职责，其存在必然面临危险……这一困境允许我们具体说明行为和认知之间的关系。俄狄浦斯不知道他正在做的事（杀自己的父亲），但是，他仍然这样做了；哈姆雷特知道他要做的事，这就是为什么他一直迟迟不做，并且最后也没去做的原因。

然而，信息传送者的地位相当于克洛岱尔的戏剧《人质》(*The Hostage*)[49]中的 Sygne de Coufontaine。《人质》是根据《我仍然知道》改编的。Sygne 完全清楚她即将去做的恐怖的现实(她的永在灵魂的毁损)，但她还是这样做了(黑街英雄难道不也是这样吗？他不仅被妖姬引诱，而且完全知道如果他与她私通，那么最后肯定导致灾难性的结局。她背叛了他，但他仍然执迷不悟并把自己交托于她)。如果我们把 Sygne 的态度与玩世不恭者的态度放在一起，我们就清楚地看到：Sygne 的行为与玩世不恭者的行为截然不同。因此，我们所面临的问题是黑格尔的思辨判断力：我们可以从两种角度来理解它，一种是最低级的玩世不恭("我知道我将要做的是最堕落的行为，但到底谁管它呢？我还是这样做……")；一种是最高级的悲剧性的分裂("我完全知道我即将所做的会带来什么样的灾难性后果，但我情不自禁，我要无条件地去做，因此，我将继续这样做……")。

最近，德国的一则关于 Davidoff 烟的海报巧妙地处理了认知与行为之间的裂缝——行为中的认知的中止。"虽然我知道我的行为将带来灾难性的后果，但我还会去做"，为的是抵消烟广告底部所写的必须警告的字样("吸烟有害健康")。一位有吸烟经历的男人总是会讲"你知道得越多"这句话，这恰恰证明了以下结论：如果你真的够胆，那么你对吸烟的害处知道得越多，你就越应该采取继续吸烟来证明你的叛逆——即你拒绝放弃吸烟是为了证明你的存在……这个广告的逻辑与整天沉迷于健康与长寿的自恋主义者的逻辑相对。悲剧性的分裂难道不也是很好地说明了勒图尔勒的困境吗？

那么，这就是宽容的、自由的后资本主义社会的现实：行为的能力被残酷地医学化了，行为被当做一种"躁狂症"的爆发，从而被迫屈从于生化的治疗——在这里，我们不能与自身相遇。前苏联

的西方自由民主党人试图把异议者看做是精神错乱者（这种情况在莫斯科的无名机构 Scherbsky Institute 中尤为突出）。那么，毫无疑问，勒图尔勒必须接受治疗（律师曾试图为她的第二次违犯开脱——午夜时，有人发现她和她的情人在一辆汽车里，这使她坐了六个月的牢——因为，在这件事发生之前的前几天，医生没有定期地给她看病）。

温弗莉在其脱口秀节目中采访勒图尔勒时，她正处在事业的最低谷。她本来可以名正言顺地拒绝接受"双重人格"的观点，但她却未能如愿——允许勒图尔勒为她不负责任的行为开脱罪名，这显然是一个简单的、错误的借口。虽然奥普拉尽力坚持中庸之道，她提到勒图尔勒的情感时，自始至终假装冷漠，但她所思所想的正是这些。最终，她热情地提出了一连串令人惊讶的问题——这些问题也是她的同辈、丈夫以及所谓的体面人想要问的——"她怎么能不计后果地去做这件事呢？她怎么能彻底放弃和她生活息息相关的家庭（包括三个孩子）还有职业呢？"然而，一笔勾销"充分条件原理"，不正是对她这一行为的最佳解释吗？对勒图尔勒来说，最糟糕的时刻毫无疑问是在她遭到审判之时，此时，她承受了巨大的压力，她流着泪承认，她意识到自己做了一件既不合理也不合法的事情。准确地说，"放弃私欲"使她背叛了道德，如果有背叛道德一说的话。换言之，她的罪在于她抛弃了感情。当她后来重又宣称她无条件忠诚于爱情时（她终于学会了对自己诚实），我们可以清楚得知，在屈服了外界压力后，她克服了罪恶感，通过不放弃私欲，她又重新泰然自若了。

在奥普拉的节目中，一位心理医生挑起了有关性别对称的争论，这是对勒图尔勒的最为不利的观点。试想一下"洛丽塔"（Lolita）的例子：一个 34 岁的男教师和他的学生——一个 13 岁的小女孩发生了乱伦感情，从某些人的立场出发，这个男老师难道不更应

该定罪吗？然而，这样却容易导致错误，因为这些人反对帮助少数弱势群体的赞助性行动，他们的论证基于颠倒的种族主义的推理是错误的（事实是男人强奸女人，而不是女人强奸男人……）。[17]进而言之，我们应该坚持真正的道德行为的独一性和特质性，因为这种行为包含了一种使其之所以为善的内在规范性。在这个问题上，我们不能采取中庸之道，不能简单化，也不能预先判定。

因此，我们应该补正拉康的“在两种死亡之间”和“在两种死驱力之间”的概念：在两种死驱力之间应该是终极选择。死驱力的首要特征是超我享乐雷打不动的愚蠢性。此种愚蠢性在电影《面具》（*The Mask*）（查尔斯·罗素导演，金·凯瑞主演，1994 年出品）中得到了最充分的体现。在这部电影中，一个倒霉透顶的银行职员一次次受到同事和他喜爱的女人的羞辱，然而，当他戴上了一个在城市海滨发现的神秘面具后，却获得了超凡的力量。在这里，我有必要先交代一下故事背景：这个面具被弃之海边时，只是一个腐烂的、污秽不堪的尸体残骸，然而，当电影的主人公戴上面具后，它就显现出了“面具之后的那个人”的力量。正如坡的小说所描写的瓦尔德马先生一样，在他重生以后，同样看到了无形的秽物，或者说实在的“看不见的残余物”。电影主人公还有一个重要特征不容忽视：在他得到面具前，他是电视卡通的强迫症患者，在他戴上绿色木制面具后，卡通便占有了他，在“现实生活”中，他变得像一个卡通英雄（他可以灵巧地避开子弹，疯狂地跳舞、大笑，他甚至可以在兴奋时把他的眼睛和舌头伸出很远）。总之，他成了“不死的”超人，得到了“永恒的生命”，进入了不受限制、没有死亡或性爱的灵界，他的身体可以不受物理定律的限制，任意扭曲或延展（比如，脸部可以无限拉长，可以从身体里吐出子弹，在从高处跌落并被摔得四脚朝天后，仍可以恢复原样并照常走路……）

宇宙本质上具有强迫性，它甚至有着天文学家也不能抵抗的

魔力。只要回想一下这部电影中的一个超级镜头就够了：带着绿面具的英雄，被许多警察堵在了一个角落（当时有许多警车和直升机），为了摆脱这一尴尬境地，他竟然将聚焦在身上的灯光当成舞台灯光，开始又唱又跳，表演起好莱坞版本的拉丁热舞来——警察无法不入迷，他们像舞蹈演员一样也融入进来（一个年轻的女警察在流泪，她无法对抗面具的力量，加入了这支舞曲的行列……）。在此，心理冲动的内在愚蠢性至关重要：它代表了盲目享乐的魔力对我们的吸引方式，正如我们不能抵御有人在我们四周哼唱一首低俗的歌曲一样。这种心理冲动异于主体，却又与主体无比亲密。虽源自外界且无所事事，但却能意识到内在冲动——正如电影中的英雄在绝望之际戴上面具时所说："当我戴上面具时，我便无法自控，我可以做自己想做的任何事情。""控制自身"决不仅仅依赖自我意识障碍的缺失，只有当主要障碍使我无计可施时，我才能控制自己。障碍一旦消失，我便再次陷入心理强迫症的梦魇之中，这种冲动使我"在我之中而又多于我自身"。当面具——朽坏的物体——由于占有我们而重生时，它对我们的影响力正如"活死物"(living dead)对我们的影响力一般，或者像巨大的机器人对我们施加的压力一样——由此，难道我们还不能得出下面的教训吗，即我们的基本幻想，或我们存在的核心正是一个巨大的实体，一个享乐的机器？[7]

另一方面，愚拙的超我禁止享乐，这逐渐支配和管制了新资本家那种刚愎自用的经历。而死驱力则反对超我的这种姿态，它试图逃避"不死的永在的生命"的控制和被困于无休止的快乐圈中的恐怖的命运。虽然死驱力与我们偶然的世俗存在的界限无关，但它却指明了逃避我们所描述的不朽的传统形而上学这一量度的企图。然而，把死驱力分成两种形态的东西是我们几乎觉察不到的：一种形态是，我们盲目强迫地屈从于越来越强烈的快乐，而青少年

往往被银屏上的这种充满强烈快感的节目惊呆。另一种形态是，穿越幻想的完全不同的经历。

因此，我们不仅要详细地说明拉康所说的两种死驱力，而且我们最终只能在两种死驱力中选择一个：去除愚拙的超我的快乐死驱力的唯一途经是，把死驱力包含在穿越幻想的破坏性量度中。有人可能仅用死驱力本身就打败了死驱力——因此，我们最终只能在坏与更坏之间作出选择。这同样适用于弗洛伊德的伦理态度。某些"集权主义者"完全支持超我的禁令"享乐"。在德国，脱脂肉制品上经常贴着"你可以"这一标识语，这向我们提供了"集权主义者"怎样操作的最简洁的公式。也就是说，我们应该拒绝接受今天人们对新基要主义的看法，即把基要主义当做一种对过度自由的渴望的抗议。这种自由存在于"宽容的"、自由的后资本主义社会中，而这一社会通过提供一些禁令给我们一个坚固的依靠——关于个人"逃离自由"进入秘密命令的集权主义者的天空这种陈词滥调简直就是一种误导。

我们也应该拒绝接受一般意义上的弗洛伊德-马克思主义论题，即集权主义（法西斯主义）主体的里比多基础是指所谓的"独裁主义的个性"结构：个人在强迫服从权威中、在压抑自发性的性欲望中、在对不安全和不负责任的恐惧中得到了满足。从传统的独裁主义者到集权主义者转变的关键在于：虽然从表面上看，集权主义者也强调严厉的命令，强迫我们放弃快乐并使我们牺牲于某些更高的职责，但是他的真正禁令，即无条件的和无限制的违犯的命令却正好与之相反。集权主义者除了强加给我们一系列必须服从的标准外，还是中止（道德）惩罚的行为者——他拥有这一秘密命令的武器："你可以！"这一命令似乎要管制社会生活并确保人们拥有过上体面生活所必需的东西，然而，它完全是无价值的，它只是阻止普通人的一种装备。当它允许你杀死、掠夺、抢劫敌人（Ene-

my)时,你就会忘乎所以,过度的开心,从而违背了普遍的道德禁令……只要你追随我(Me)的话。因此,服从于控制者也就是服从于骗子,这位骗子会叫你放弃或违犯日常的道德规则:你时常会梦到淫秽的、肮脏的东西,这些都是你过去不得不放弃的东西。然而,当你服从于传统家长式的符号法律时,你就可以沉迷于它们而无需遭受惩罚,这确实像德国的脱脂肉一样,你可能放心地去吃而不会危及健康……

然而,在这里,我们面临的问题是要避开最后的也是致命的陷阱。集权主义者声称**你可以**(You may!),而心理分析的伦理则反对它,但这一反对不是某种基本意义上的**你不可以**(You mustn't!),例如我们无条件地接受的基本禁令或限制(尊重邻居的自律和尊严!不要暴力地侵占他的私密空间!)。有关自我约束,即"不要违犯"的道德立场的说法很多,其中包括最近生态学者和人类学者们的呼吁:不要从事生物基因工程和克隆!不要太多地干预自然进程!尽量不要违背神圣的民主原则和冒社会剧变的险!尊重其他道德共同体的风俗习惯和道德观念!这种呼吁与心理分析的观点完全不相容。我们应该抛弃与"极权主义"作斗争的自由-保守的游戏,极权主义通常有一套固定的道德规范,如果谁不遵守它,谁就有灾难:不,大屠杀和古拉格(集中营)不会发生,因为人们忘却了人的尊严的基本原则,"释放了人的兽性的一面",使他们能束缚大屠杀的冲动。因此——再多一次,也是最后一次——我们在坏与更坏之间作出选择。弗洛伊德的道德规范反对"你可以"的"坏的"超我,但它也是一种更加激进的"你可以",一种也即("你被允许……"——这是拉康在20世纪70年代为一本年鉴所提的词),但是,任何控制者都不会去担保这种"也即"。拉康的这句名言"不要向你的欲望妥协"完全认可了这种实用主义的悖论:命令你自由,但同时又警告你对它的违犯。

注 释

① Jacques Lacan, *Les complexes familiaux dans la formation de l'individu* (1938), Paris: Navarin 1984.

② 参见 Eric Santner, *My Own Private Germany*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1996。

③ 然而，这难道不就是以下情形吗？即拉康在描述了俄狄浦斯情结的经验社会形式之后，又把俄狄浦斯描述为一种正式的、超先验的结构和语言结构。这种超先验的结构独立于具体的历史环境（俄狄浦斯的父权制禁令只是例证了这种丧失，即快乐的禁止，它是与这种符号性秩序有内在的联系……）。从严格的同源姿态来讲，阿尔都塞解决了马克思主义——分析具体社会的工具——的"经验危机"，他把马克思主义转变为一种正式结构的理论大厦。这种理论大厦与起决定性作用的历史内容无任何联系。这种批评（批评阿尔都塞是通过求助一种先验的符号正式秩序来解决一种"经历性"的危机）没有考虑到拉康在 20 世纪 70 年代所提到的：历史性带着一种复仇的心态回归。

④⑤ Tim Pat Coogan, *De Valera*, London: Arrow Books 1995, p. 249.

⑥ 同上书，p. 278。

⑦ 人们通常把德瓦利拉和科林斯二人与罗伯斯庇尔和丹东二人（罗伯斯庇尔为了取得战争的胜利离开了丹东，然后牺牲了）作比较，但这个比较会使人产生深深的误解：科林斯本人是罗伯斯庇尔和丹东的一种结合，而德瓦利拉更接近拿破仑一世的形象。下面两则引用的段落能够较好地澄清他们二人在与英政府谈判并签订 1921 的和约中的关系。首先，从德瓦利拉自己证明的官方传记中，我们可以看到他为什么不去英国谈判，而是坚持让科林斯去的原因。

> 德瓦利拉相信在这关键时刻，这是非常重要的：共和国的象征应当保持不变，应当不对任何意义上的任何安排妥协，虽然这个安排对于我们获得全权代表是必要的……保持国家的首脑和象征不受触及

是非常必要的，这就是他为什么被驱逐的原因。（引自 Coogan, *De Valera*, p. 247）

科林斯对自己不去英国谈判的论述完全不同于这个“共和国的现存的象征”的自己作主的地位。他指出：

在英国，就像在爱尔兰一样，科林斯传说继续存在。这个传说把我描绘成为一个神秘的、活动的危险物，难以捉摸的、不为人所知的和无法解释的……把我带到伦敦国会的聚光灯下，并很快就发现我这个由变通泥土所制造的人。传说人物的魅力一下子就消失得无影无踪。（引自 Coogan, *De Valera*, p. 248。）

德瓦利拉和科林斯都没有谈及任何事实的原因，如他们各自的能力，或者谈判过程中的危险及复杂局面，但是，他们谈到了参与谈判的事实损害了他们神秘的象征性地位：德瓦利拉害怕丧失共和国象征的地位，它不能被任何必要的妥协这一肮脏的世俗之事所沾污；而科林斯害怕失去作为不可见的行为者的身份，一旦他被置于日光之下，他就会变为一位普通的人，那么他的光谱的万能性就会萎缩。当然，我们所面临的问题是——就拉康看来——S_1 和小对体之间的对立，即由其公共性的勋章所支持的象征性的主和其光谱的双倍的、神秘的客体之间的对立，相反，这一客体却能施展它的力量，使人们在白天只能看到它的一半，不能见到它的全部。

⑧ 对于这些转变的精确描述，参见 Michel Lapeyre, *Au-delàdu complexe d'CE-dipe*, Paris, Anthropos-Economica 1997。

⑨ Jacques Lacan, *Le Séminaire*, *livre XVII*: *L'envers de la psychanalyse*, (Paris: Éditions du seuil 1991)第九章的标题。

⑩ 对这一区分的更详细的说明，参见拙著 *The Indivisible Remainder*, (London: Verso 1996)第二章。

⑪ 因为这样，所以患强迫症的歇斯底里者与性变态者和规则相关联的方式是不同的：强迫症服从规则是为了平静由象征性法律/禁令所带来的冲击，这种禁令对于他来讲是无法忍受的、无条件的，即对于他来讲，规则能规范化由法律带来的过度创伤（如果你遵循这种外在的、清楚的规则，你就不必为你的良心所受的莫明的压力而担忧。天主教教会在以这种方式

来控制规则方面总是觉得很有技巧：如果你受到罪的困扰，牧师会给你开出一系列的处方——许多祷文，许多善良的行为等等。一旦你完成以上任务，那么，你就会有一种摆脱罪恶的感觉）；而性变态者服从（和遵循）规则是为了隐藏这一事实，即在他的内心世界，不存在潜在的法律，也就是说，他把规则当做一种人造的法律。

⑫ 参见 Jacques Lacan, *Le Séminaire, livre VIII: Le transfert*, Paris: Éditions du Seuil 1991。

⑬ 参见 Jacques Derrida, *Donner la mort*, Paris: Galilée 1995。

⑭ 基督教徒并不抵制这种基本态度的转变，近来，这一迹象对罗马教皇提拔马利亚为女中保(coredemptrix)构成了普遍的威胁：有人期望罗马教皇通过宣称一种教条，使天主教教会能实现后父权的第三个千禧年，而这一教条就是：对于我们有罪的人来讲，唯一获得神的怜悯的方法就是向马利亚祈求——马利亚作为我们的中介者；如果我们信任她，她将帮助我们向基督，她的儿子祈求。

⑮ 当然，黑格尔的形而上学的研究已进入到自我参照的地步，对于他来说，"超感觉事物"(suprasensible)是作为表象的表象。

⑯ 参见 Paul-Laurent Assoun, *La Voix et le Regard*, vol. I, Paris: Anthropos-Economica 1995, pp. 64ff。

⑰ 这也能权衡真爱：当我当场抓住了我的伴侣与另一位男人（或女人）在做爱，我仍会相信他（她）的话——对清白的表白，而这些话超越了我所见的令人棘手的、愚蠢的事实……

⑱ Richard Andrews and Paul Schellenberger, *The Tomb of God*, London: Warner Books 1997, p. 433.

⑲ 同上书，p. 428。

⑳ 参见 Jacques-Alain Miller and Eric Laurent, 'L'Autre qui n'existe pas et ses comités d'éthique', 载于 *La Cause freudienne* 35 (1997), Paris, pp. 7—20。

㉑ Paul Verhaeghe（见其未出版的论文：'The Collapse of the Father Function and its Effects on Gender Roles)'注意到了父亲的象征性权威的中止的另一有趣的特征：就父亲的权威是中继站(relay)——它能使主体进入到象

征领域——来说,父亲权威的中止的索引(index)不就是今天的压抑吗?这一压抑不仅来自语言,而且来自混合语言和其他符号类型的交流模式(其他符号类型包括图标符号:当我们在操作计算机而不是在写命令时,我们只会通过点击鼠标到合适的图标符号位置)。

㉒ 参见 Ulrich Beck 的经典著作 *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage 1992; 以及 Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press。对这一理论的通俗概述,参见 *The Politics of the Risk Society*, Jane Frankin 编, Oxford: Polity Press 1998。

㉓ 由于这种原因,由风险社会引发的焦虑是一种超我的焦虑:超我是"合适措施"的缺乏——一个人不太服从命令;无论他做了什么,结果都是错误的,他都是有罪的。超我的问题在于,其命令从来不能被转译成一种为人遵循的绝对的规则:发布命令的他者需要从我们这里得到某种东西,但我们从来不能够猜测这个命令到底是什么……

㉔ 什么是空洞的姿态呢?在斯洛文尼亚,总理和总统的关系紧张:虽然宪法把总统的作用削弱到起草宪法的地步,但是总统想要用其有效的权力扮演一个更为重要的角色。按理说,参加最近由 J. Chirac 组织的欧洲领导人会议的斯洛文尼亚代表应该是总理,但是记者得知,总统写了一封信,告诉他不能参加政府首脑会议,由总理代替他去……这就是空洞的姿态:这位总统虽然很清楚总理应该代表斯洛文尼亚去法国,但是总统的行为表明似乎这是事实,即总理去法国不是"自然的",而是因为他——总统决定不去,所以让总理代替他去。这是一种反败为胜的方式——一个人无论如何要把他不能到达的事实说成是自己的自由决定,或者说,这个决定是为了撤消他不能到达的事实。

㉕ Eva Hoffman, *Exit Into History*, London: Minerva 1993.

㉖ 参见 Max Horkheimer, 'Authority and the Family', 载于 *Critical Theory*, New York: Continuum 1995。

㉗ 当然,后现代理论和第二次现代化理论之间存在差别是正常的,但我们不需要对同一现象进行重新命名;我们要面对的问题是,两种根本上不相容的后现代(当今普遍运用的)概念之间的固有的差距:一方面,后现代在施展其所有的潜力(首推 Fredric Jameson,他的后现代的论断与第二次现代

理论的论断相吻合)时,导致了现代的逻辑的终止;另一方面,后现代偏好某种即刻(immediacy)的形式(新时代的历史态度或后笛卡尔范例的某种形式),从而否认了现代化的基本特征(理性的反思)。就这一点而言,目前我们对从不同角度来关注全球化引起的现代化的主题非常感兴趣(如全球化的反思,最后的传统社会联结的分解……):我们逐渐了解"**后现代主义"只是一种加速了的现代化所达成的努力。**从经济的和文化的"全球化"到最隐私领域的反思,生活的所有方面的暴乱事件都不能说明我们仍然必须学会适应现代化的真正撞击。

㉘ 米勒(J. A. Miller)试图通过把分析者定位在前符号快乐层面来解决这一僵局,这意味着分析者不用像 Joyce 的 *Finnegans Wake* 的根茎流一样喋喋不休。在这里,我们有必要像提到 Joyce 是反照的艺术家的范例一样提到 Joyce:他的作品,特别是 *Finnegans Wake* 对他们的解释来讲,不仅是外部的,而且可对他们的可能性解释进行预先说明,甚至和他们对话。有人可能会说,Joyce 的辩证法提供了一个例子,即结构总是被包括在——或是结构性的内容的一部分——结构性的内容中,因为艺术工作的理论解释试图"构筑"它的对象:工作的内容总是由工作组成的;工作从关于本身的可能性理论来讲是一种前空洞的罢工。因此,在 *Finnegans Wake* 中,我们有一个巨大的、多形态的 S_1,而不是解释的 S_2(知识链)——把其本身加入到解释的能指的 S_1 中。S_1 不抵制对解释的 S_2 的服从,但是从某种程度上讲,它事先把 S_2(S_2 的解释)吞进他自己的快感中……然而,这真的是唯一地摆脱困境的办法吗?这难道不是从坏到更坏吗?即用对前符号的前话语的事物的恶梦的沉浸来代替解释的精神错乱。

㉙ 这里,我们要进一步讨论 Renata Salecl,对他我也会表达许多观点的;见 Renata Salecl,*(Pre)Versions of Love and Hate*, London: Verso 1988。

㉚ 在 20 世纪 60 和 70 年代,我们有可能买到色情名信片,名信片上印着一个穿着比基尼泳装或穿裙子的女孩;当我们动一下名信片或从另一个稍微不同的角度来看它时,裙子就会魔术般地消失,因此我们就会看到这个女孩的裸体——这难道不是和盖茨的形象相似吗?他有仁慈的外表,但我们稍微从不同的角度来看,他就是一个阴险的人。

㉛ 在 Bryan Singer 的电影 *The Usual Suspects*(1995)中,这种倾向已清晰可

见,在这部影片中,这位不可见的、全能的控制罪恶者突然变成笨拙的、令人感到恐怖的 Kevin Spacey。

㉜ 参见拙著'"I Hear You with My Eyes"; Or, The Invisible Master',载于 *Gaze and Voice as Love Objects*, Durham, NC: Duke University Press 1996。

㉝ 阿多诺指出,把个人的精神作为其研究对象的"科学"的心理学的出现,是与经济政治生活中非个人关系的支配地位有关。

㉞风险社会的政治倡导者很乐意指出,我们正向一个"远离左派和右派"的新时代迈进。George Soros 指出,金融投机的出现使我们清楚地看到市场的不受约束性规则出现了危机,这种危机比集权主义更加危险,因此,我们必须通过某种社会政治措施来约束它。但是,这种理由充分吗?我们不应该为这一事实欢呼,而是要问问自己:"远离左派和右派"的新时代是否真的不能对资本的王国构成危胁?

㉟ 我们为什么让资本的逻辑经济水平超越于社会符号生活的领域(政治程序、文化效应、道德坚强……)之上呢?这一超越难道不是实在论吗?因为它忽略了社会生活的激进的多元性,然而,事实上我们不能认为多元化依靠某一个行动者的重要作用。因此很清楚,我们今天正面临政治化的多元形式的增殖问题(这不仅仅是为了民主和社会正义,而且是为了女权主义者、同性恋的、生态学的、种族的少数群体等所有的新形式,及其他政治行为者);然而,资本主义发展的近阶段却支持这种多元性的增殖的空间,可以说,这一阶段就是后民族国家的全球化和最后一点"隐私"的反照的殖民化及实质的即刻。例如,最近几十年来,当代女权主义严格地来讲是与这一事实相关的:家庭和性生活本身已被市场逻辑"殖民化"了,并且因此被视为属于自由选择领域的事物。

㊱ 因此,我们知道所谓的"持不同政见者"的现象体现在社会主义的意识形态结构中;他们的想法具有了乌托邦的"道德主义"色彩(呼吁社会团结、道德责任感等)——正是在这个意义上,黑格尔认为,伯罗奔尼撒战争带来的真正意义上的精神产物就是修昔底得关于伯罗奔尼撒战争的书——"持不同政见者"是现存的社会主义的真正的精神产物……

㊲ 参见拙著 *Mapping Ideology* (London: Verso 1995)"导论"。

㊳ Karl Marx, 'Preface to A Critique of Political Economy', 载于 *Selected Writings*, *Oxford*: *Oxford University Press* 1977, p. 389。

㊴ 今天的马克思主义者 Fredric Jameson 最坚定地强调这一点。

㊵ 我不以批评者、一位外在的观察者的故意屈尊的身份来谈文化研究,而是作为加入到其中的某一位人来谈文化研究——可以说,"不包括我自己"……

㊶ 根据 Jean-Claude Milner 的观点,相同的反照决定了今天新统治阶级,即"有薪阶级"的地位。统治阶级的标准不再是财产,而更多是他们是否属于这些人的圈子,即被公认为的"专家"的圈子(经理、国家行政官、律师、大学教师、记者、医生和艺术家等),并且因为这样,他们的工资比一般人要高。Milner 指出,和令人误解的表面现象(大学证书)相反,你是否属于专家圈,这完全不以任何的"真正"的资格证书为基础,而是社会政治斗争的结果。在这一斗争过程中,有些专业的社会阶层进入到占支配地位的"有薪阶级"中;我们要面临的是自我意指的封闭圈,即如果你给人留下的印象比你应得的还要多,那么你就得到更多(一位电视新闻主播的薪水比一位顶级科学家的发明所带来的报酬还多,但这项发明却改变了整个工业前景)。总之,这正如马克思引用特例来说明规则本身一样(这个特例就是价格本身决定了价值,而不是用来体现价值,就像一位戏剧歌唱家报酬高,不是因为他唱得好,而是被认为唱得好)。

㊷ 这是非常有趣的,我们在这里提到了第二次现代化的理论家们追随哈贝马斯,哈贝马斯主张是不是像法西斯主义或经济异化等现象已不是启蒙内在趋向的结果,而是作为这样一种证据,即启蒙仍然是一项"未完成的任务"——这一策略有点与废除了的社会主义政体的策略相似,社会主义把所有目前的灾难都归因为"过去(资本主义制度或封建制度)的残余物"……

㊸ 换句话说,"第二现代性"的理论删除了双重不可能性或敌对的分裂:一方面,进步的反照和实质认同的暴力回归之间存在对抗性的牵连,而这种认同使身体具有政治性;另一方面,反照的自由和服从的"非理性"需要之间存在对抗性的牵连,而这种服从是"后现代"主体的特征。

㊹ 参见 Robrert Hughes, *Culture of Complaint*, Oxford: Oxford University Press 1993。

㊺“从再分配到承认”这一格言通常描述了从传统左派到“后现代”左派的转变:传统的社会民主党左派为了代表被剥削的无权力的下层阶级的利益,力求重新分配社会的财产和权力;而今天的“后现代”左派则把多元文化主义者的要求,即对特殊群体的认同的承认提上日程(这些特殊群体包括在道德、生活方式、性别定位及宗教上特殊的人)。然而,如果他们都加入到无名抱怨的同一逻辑中来,那么,这又会怎样呢?而一般意义上的前缀“re-”显示或隐藏了这一逻辑。如果他们都对下层阶级或受人排斥的群体怀有敌意,试图责备他们的统治或财富并要求这些归还给他们,那又怎样呢?因此,如果说有人对马克思的批评是恰当的,那又怎样呢?如果我们把注意力从再分配转到生产模式上——这种生产模式产生了“不平等的”分配和承认,那又怎样呢?

㊻因此,在癔病患者和变态者那里,受虐狂的自我伤害被认为是有不同的目的:对于癔病患者而言,其目的就是否认阉割(我伤害我自己是为了隐藏这一事实,即阉割的伤口已经在那里);而在变态者看来,我伤害我自己是为了否认阉割的失败或缺乏(例如,我这样做是为了强调法律的表象)。

㊼例如,Oliver Stone 的 *JFK*。今天,Stone 在好莱坞是一位有名的元民族主义者(meta-nationalist);“元民族主义者”这个词是与巴里巴尔的“元种族主义”(meta-racism)相对应的(我们因害怕种族主义者的暴动而来阐述种族主义,这就是当代的种族主义的悖论:“我们应该分离种族群体以便阻止种族主义者的暴动”……)。Stone 似乎要削弱美国意识形态政治的神秘性,并且以一种“爱国”的方式做到了这一点。因此,从更深意义上讲,他的颠覆重申了美国爱国主义是一种意识形态的态度。

㊽关于左派自由党的阴谋的最有名的电影就是《食人魔鬼鱼》(*Barracuda*)(1978),“螺旋的翻转”带来了自然的灾难:鲨鱼和其他鱼为什么会来攻击这个田园式的美国城镇的游泳者呢?结果是,整个城市变成一个由神秘的统治者统治的不合法的场所,这个统治者把一种未被试验的药物注入到人体内,以此来提高人的攻击能力(实验的目的就是要挑起处于60年代以来在爱情与和平的权利这一民主影响下的美国人的好斗性),并且,海里因有这种水而使鱼具有攻击性。

《X档案》在这方面更进一步,它颠倒了一般意义上的意识形态的运

作，为了这种具有攻击性的动物，或为了这种超自然的使人感到恐惧的怪物，而不顾所有的社会和心理恐惧（包括对陌生人、大商业、其他种族和自然力的恐惧）：在《X档案》里，国家同谋（the State Conspiracy）——公共权力背后的黑暗的他者权力——是一种隐藏在许多"超自然"威胁（狼人、外星人……）背后的一般等价物，即它把一系列超自然的恐惧换成疏离的社会事物。

㊾ 由于这一原因，焦虑不是一种临床上的症状，而是一种反应，即当主体的症状——一种结构，它允许主体与创伤的客体事物保持一定的距离——消失或停止作用时，就会出现这种反应，在那时，当主体被剥夺症状的缓冲器作用而因此直接暴露于事物面前时，焦虑就会显现并暗示事物的过度接近。

㊿ Gilles Deleuze, *Coldness and Cruelty*, New York: Zone 1991, pp. 82－83.

(51) 根据人们对现代性的一般叙述，把现代性从前现代法律（基督教、犹太教等）的最普遍的说法中区分开来的是，假设个人接受与伦理规范存在一种反照关系。规范不仅仅只是被人接受；主体必须权衡其行为是否违犯了规范，而且权衡规范本身的适当性，即规范要适合能使其用途合法化的更高的超规则。规范本身是否真的具有普遍性？它们是否平等地、尊重地对待所有的男人和女人？它们是否允许他们自由地表达其内心深处的渴望？这种一般的叙述向我们表示存在一种主体，这一主体能够接受与他决定服从的规范保持一种自由的反照关系——规范必须经过主体的自主的理性的审判。然而，哈贝马斯所忽略的是达到伦理规范的反照距离的相对物（这一伦理规范引自德勒兹）：因为就我所遵循的任何规范而言，我从来不能证实我所遵循的规范是正确的，所以主体处在这样一种僵局中，即知道存在要遵循的规范，却没有外在的东西来保证这些规范是什么……如果不存在先验的罪，那么就不存在从直接的屈从到普遍的规范之间的任何现代的反照的自由。

(52) 参见 Jacques Lacan, *The Four Fundamental Concepts of Psycho-Analysis*, New York: Norton 1977, p. 276。

(53) 参见 Darian Leader, *Promises Lovers Make When It Gets Late*, London: Faber & Faber 1997。

㊹ 使徒保罗在《罗马书》(2:26—29)中难道没有强调这种不同吗？《罗马书》写道：

"……所以那未受割礼的，若遵守律法的条例，他虽然未受割礼，岂不算是有割礼吗？……因为外面作犹太人的，不是真犹太人，外面肉身的割礼，也不是真割礼。惟有里面作的，才是真犹太人。真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。这人的称赞不是从人来的，乃是从神来的。"

㊺ 对于这种"牺牲之牺牲"的双重运动的更为详尽的描述，参见拙著 *The Indivisible Remainder*，第二章。

㊻ 这里我再次受益于 Renata Salecl；参见 Salecl，*(Per)Versions of Love and Hate*。

㊼ 在此，我们应强调自我毁损的施虐行为和受虐行为与文身或其他铭刻行为之间的不同：文身涉及到一种关系，即裸露的皮肤和衣着之间的关系——文身的问题是如何把裸露的皮肤转化为衣着本身，即如何缩短两者之间的差距；因此，即使皮肤裸露在外，在某种程度上也可以说我们穿着衣服；另一方面，施虐受虐狂在皮肤表面割一道伤口以此来露出伤口等处的肉。在这两个例子中，裸体或裸露的皮肤表面的概念受到了威胁：其原因是直接的象征性铭刻掩盖了裸露的皮肤，或是看到了(伤口等处)露出的肉。简言之，如果这两种行为同时发生在一个人身上，而这个人真的没穿衣服，那么，我们所看到的不再是裸露的身体，而是伤口处露出的肉。

㊽ 如果没有这种背景，我们就更能理解拉康在未曾出版的 *Anxiety* 一卷中的论述。他强调，犹太人行割礼不是阉割的一种形式(这种联系方式的平民化、纯真性可以说明此点)，而是与此相反，割礼非但没有带来伤害，反而带来了慰藉，即割礼反而使主体找到了自身在各种性秩序中的位置。

㊾ Renata Salecl 在 *(Per)Versions of Love and Hate* 中的分析。

㊿ 前现代切口、现代切口的缺乏及后现代切口的回归形成了黑格尔式的"否定之否定"。后现代社会的切口的回归不是在更高层次意义上的回归，而是身体上的切口使主体内切入符号秩序(大他者)中。在现代社会，**大他者无须切口即可起作用**，也即主体不以切口为中介，便把自身内切入大他者中(基督教便是例证：切口被内在化、神化为一种弃绝的内在姿态)。相

反，后现代社会却只有切口，而没有大他者（实在的符号秩序）：后现代社会把我们带回到了最初阶段（身体切口的阶段），但与最初阶段不同的是，现在的切口与最初阶段的切口完全不同，它并非是对大他者的刻写，而是一种极端的无存在（nonexistence）。

61 参见 Alenka Zupančič，'The Subject of Law'，载于本人编 *SIC* 2，Durham，NC：Duke University Press 1998。

62 因此，拉康十分反对近来流行的"后现代"思想潮流——赋予神学一个解构主义者的故事，他重申神是不可测度的他性（otherness），是一个证明的自明条件。

63 参本书第三章末尾。

64 对 Brecht 的 *The Measure Taken* 详细解读，参见拙著 *Enjoy Your Symptom*！（New York：Routledge 1993）第五章。

65 Bertolt Brecht，'The Measure Taken'，载于 *The Jewish Wife and Other Short Plays*，New York：Grove Press 1965，p. 97。

66 参见 Heiner Müller，'Mauser'，载于 *Revolutionsstücke*，Stuttgart：Reclam 1995。

67 Brecht，'The Measure Taken'，p. 106.

68 善和道德行为的分离也许能使我们打破以下僵局：如果我们接受"残忍的恶"的概念的程度与善一样，那么又怎么样呢？（这种恶被提升到康德的道德职责的地位，即恶的完成是因原则，而不是因任何病态的利益的缘故）。是否存在一种"恶意识（Evil Consciousness）的声音"？当我们未能完成激进的恶交给我们的任务时，这种声音会使我们感到有罪。我们是否也能因没有去实行恐怖的犯罪行为而感到有罪呢？当我们割断严格意义上的道德范围与善的疑问（或者与作为善的阴影的恶）之间的纽带时，这个问题就迎刃而解了。

69 对于 Claudel 的 *The Hostage* 的仔细解读，参见拙著 *The Indivisible Remainder* 第二章。

70 对二者进行详细比较后可以发现（请允许我将一个现实生活中的例子和一个小说中的例子进行比较）：在《洛丽塔》中（在当今政治清明的时代，洛丽塔的故事甚至比小说初版时更让人难以接受，这一点从美国最近改

编的同名电影的发行量上就可以知晓），洛丽塔一直是个早熟女孩，亨伯特注意到这一点，并把她当做一个潜在的女人：洛丽塔从9岁到14岁的体型的变化吸引了亨伯特——她更像是一个男孩而不是成熟女人。然而，勒图尔勒把她的年轻爱人视为成熟的伙伴。洛丽塔是亨伯特意淫的对象，是他唯我式想像的产物，正如小说中亨伯特所说："我疯狂地想占有的并不是她本人，而是我自己的创造，或者说是一个想像的洛丽塔……"因此，他们之间是一种挑逗-滥用（teasing-exploitative）关系，二人彼此伤害（她对他而言是个残酷的孩子；他把她贬低为滥用的意淫对象），然而，勒图尔勒和她的年轻情人之间却截然不同，他们保持了一种纯真的感情。

⑦ 这部电影的另一个妙处在于它的结尾，电影并未按常规交代出"面具中隐藏的真实人物"，而是别出心裁地让片中的英雄重新将面具抛回海中，他变得行动精确，因为他已经将自己融合进真正的行动（即当他戴上面具时所作的行为）之中。在此，我们的成熟不仅体现在重新丢弃面具上，还体现在不加考察地接受符号效率上——在法庭上，当法官戴上他的面具（这里指象征其职务的徽章）时，我们常常会把他看做是经他说出的符号法律制度的化身……然而，仅据此认为面具比符号效率（或符号权威对我们施加的压力）更具原初性是错误的。我们必须看到，正当符号权威和令人恶心的直白的面具图腾并不相同，前者往往带有隐喻性。难怪带着面具的英雄常常是一副动物模样，在卡通的虚拟世界中，动物（如Tom、Jerry等）虽然穿戴和人并不相同，但实质和人却并无二致（比如，动画片中常常可以看到，当动物的皮肤被抓破时，露出来的却是人的皮肤）。为了解释列维-施特劳斯的观点，这部电影为我们描绘了一幅当代图腾制度的画像，在当今共和制度中，虚幻的动物图腾面具早已不再辉煌：当英雄碰到那位心理学家时，心理学家在面具上写下了一位畅销书作者的名字，并平静地回答英雄的问题，他说，从面具的隐喻含义上讲，我们都戴着面具；在这部电影的一个重要场景中，当英雄试图证明面具真的具有魔力时，他却发现：面具只不过是一片腐烂的、雕刻过的木头，并没有所谓的魔力，此时，他只好极力掩饰自己的尴尬，手中不停地做着当面具有魔力时他所能做的那些优雅动作……